LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 152

BÁCH LUẬN SỚ

SỐ 1827
(QUYỂN THƯỢNG - TRUNG & HẠ)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1827

SỚ GIẢI LỜI TỰA BÁCH LUẬN

Tháng 10, niên hiệu Đại Nghiệp năm thứ tư (608), nhân khi giảng về trực sớ nêu ra việc không thưa hỏi.

Pháp sư Tăng Triệu, người quận Kinh Triệu, xuất thân trong gia đình nghèo, nên thường lấy việc viết thuê để sinh sống. Do đó mà được xem qua các kinh sử. Mỗi khi đọc sách Lão tử, Trang, Chu, ngài bùi ngùi than thở: "Đẹp thì có đẹp, nhưng nếu mong đạt đến chỗ lợi ích thiết thực cho tinh thần thì vẫn chưa được cùng tột."

Cuối cùng may mắn được gặp kinh Duy-ma bản dịch xưa. Khi vừa mới xem qua, lòng mừng vui khấp khởi, hết sức thành kính nói với các bạn thân: "Tôi đã biết chỗ trở về cùng tột." Rồi lúc ngài La-thập đến kinh đô, nhân đó xin học. Pháp sư Triệu được học với ngài. Sau đó soạn bốn bộ luận như luận "Bất Chân Không", v.v...; biên soạn, chú thích kinh Tịnh Danh và đề tựa các kinh luận.

Pháp sư La-thập khen rằng: "Các nhân vật ở đất Tần, người giải ngộ "không" bậc nhất chính là Tăng Triệu". Nếu Pháp sư Triệu mà gọi là Triệu thì có thể nói là người đầu tiên của Huyền tông. Ngài mất vào năm ba mươi mốt tuổi, nhưng Bách luận có hai lời tựa:

- Một do pháp sư Duệ (Tăng Duệ) soạn.
- Một do pháp sư Triệu (Tăng Triệu) soạn.

Hòa-thượng Hưng Hoàng, mỗi khi giảng Bách luận thường đọc lời tựa của Pháp sư Triệu, chính vì Ngài lời lẽ khéo léo, ý nghĩa lại sâu xa, khéo phù hợp với chỉ thú của luận. Đích thân tôi nhận thấy sự việc ngay trong thời đại ấy, cho nên bẩm thừa.

Lại nữa lời tựa của Pháp sư Tăng Duệ, đã được soạn viết lần vào

trước niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ tư (402) .

Khi mới đến Trung quốc, ngài La-thập chưa dung hợp với ngôn ngữ địa phương mà soạn lời tựa này, nên vẫn chưa đúng với chỉ thú.

Lời tựa của Pháp sư Tăng Triệu chính là văn này, được soạn lại vào năm thứ sáu (404). Văn nghĩa đã chính xác mà đề tựa cũng rất hay. Đó là lý do khiến Hòa-thượng thường đọc lời tựa của Pháp sư Tăng Triệu.

Năm mươi bốn tuổi, với tâm vô tư, tôi thường đọc năm hai mươi tuổi, học thuộc lòng bài tựa này ở chùa. Về sư sinh khởi thứ lớp của bộ luận sớ này. Luận tức là giáo, vì giáo hóa chúng sinh thì trước phải khen giáo, dù khen giáo nhưng vẫn chưa biết giáo pháp ấy đã được tạo ra vào lúc nào? Chính vì thế, chương thứ hai là nói về thời gian, dù nói về thời gian, nhưng chưa biết người nào đã soạn, cho nên chương thứ ba, nói về người “Năng tạo”. Dù nói người “Năng tạo” nhưng chưa biết được soạn luận để làm gì? Vì vậy chương thứ tư nói về ý nghĩa soạn luận làm duyên. Dù nói về người năng tạo, và duyên soạn luận, nhưng vẫn chưa biết tên luận là gì, nên chương năm, là giải thích đề mục của luận. Dù biết đề mục của luận, nhưng vì chưa biết ai là người chú thích luận, do đó chương sáu, nêu tên người chú thích luận là Bà-tẩu. Dù biết người chú thích rồi, nhưng chưa biết được chỉ thú của luận như thế nào, vì vậy chương bảy là nói về tông chỉ chính của luận.

Bảy chương này đều là cơ duyên hành hóa ở xứ Thiên-trúc, để đem lại lợi ích cho người Thiên-trúc. Từ chương thứ tám trở đi, được truyền đến Chấn đán (Trung quốc) nhằm lợi ích cho người ở cõi này. Vì vậy có thêm chương thứ tám. Pháp sư La-thập từ xa mang bổn chữ Phạm đến đây để phiên dịch.

Dù có đệ tử hiểu pháp, nhưng phải có đàn việt tin sâu tam bảo, cho nên chương thứ chín, là nói về đàn việt là Phật tử Diêu Tung.

Dù có chín điều trên đây nhưng vẫn chưa biết được số bài kệ trong luận nhiều hay ít, nên có chương mười, để quyết định phẩm kệ, nhiều ít.

Lời tựa này được chia thành mười chương:

1) Khen ngợi công năng của luận.

2) Nói về thời gian soạn luận.

3) Khen ngợi người soạn luận.

4) Nói về ngoại đạo phát triển mạnh ở đời, đó là mục đích soạn luận

5) Giải thích đề mục của luận.

6) Nói về Bà-tẩu chú thích luận.

7) Nêu tông chỉ chánh của luận.

8) Nói về pháp sư La-thập là người dịch luận.

9) Nói về đàn việt Diệu Tung.

10) Quyết định phẩm kệ nhiều, ít.

Dù có mười chương, nhưng không ngoài hai nghĩa: Người và pháp.

Chia "Người" làm năm, chia "Pháp" cũng thế, cho nên thành mười. "Người" có năm là:

1) Người soạn luận.

2) Người lãnh hội luận.

3) Người chú thích luận.

4) Người dịch luận.

5) Người thỉnh dịch.

Bốn thứ đầu là nội hoằng, thứ năm là ngoại hộ. Kinh Niết-bàn chép: "Có hai nhân duyên làm cho Phật pháp được tồn tại lâu dài ở thế gian.

- Đệ tử thông hiểu chánh pháp.

- Người đàn việt tín sâu Tam bảo, tức là việc ấy.

Pháp có năm là:

1) Khen ngợi công năng của luận.

2) Thời gian soạn luận.

3) Giải thích tựa đề luận.

4) Nêu tông của chỉ chính luận.

5) Xét định phẩm kệ nhiều, ít.

Nhằm vào nghĩa thứ nhất là khen ngợi công năng của luận, gồm có bốn nghĩa là:

1) Cảnh trí.

2) Trí đế.

3) Người và pháp.

4) Pháp dụ.

1. Nói cảnh trí, nghĩa là thông suốt tâm các bực Thánh, đó là chánh quán. Khai chân đế, nghĩa là chánh cảnh, không có chánh cảnh thì không do đâu mà phát chánh quán. Không có chánh quán thì không nhờ đâu mà chiếu soi chánh cảnh. Vì thế lược nêu hai pháp này, về nghĩa đều bao gồm không sót.

Hỏi: Lẽ ra trước nói về chánh cảnh, sau do cảnh mà phát quán. Trong đây vì sao trước nói chánh quán, sau nói chánh cảnh?

Đáp: Vì cảnh, trí là nhân duyên chẳng phải trước sau. Nhưng đại sĩ ra đời vì muốn cho chúng sinh được chánh quán. Vì chánh quán phải nhờ chánh cảnh, nên sau mới nói về chánh cảnh. Như kinh Pháp Hoa chép: "Chư Phật trong ba đời mười phương khai thị ngộ nhập tri kiến Chư Phật. Tri kiến Chư Phật tức chánh quán. Ở Phật đã như thế, ở Bồ-tát cũng vậy.

Hỏi: Vì sao luận này nói về chánh cảnh và chánh quán?

Đáp: Như ban đầu xả bỏ tội, phước, cuối cùng, phá "không" về chiều ngang thì tịnh mười điều, về chiều dọc, cùng tột bốn quan điểm, tức nơi một "thật đế" là chánh cảnh. Như thế mà ngộ, gọi là Thánh tâm.

Hỏi: Vậy thì thông suốt Thánh tâm của chúng sinh hay thông suốt Thánh tâm của Phật, Bồ-tát?

Đáp: Có đủ ba nghĩa:

- Muốn cho chúng sinh ngộ được chánh quán, gọi là thông suốt Thánh tâm của chúng sinh.

- Tà giáo đã dứt, chánh kinh liền sáng tỏ, điều đó nói lên niềm vui của tâm Phật, gọi là thông suốt Thánh tâm của Phật.

- Bịnh của chúng sinh dứt, nỗi lo của Đại sĩ hết, cho nên thông suốt Thánh tâm của Bồ-tát.

Hỏi: Thế nào là "Năng thông", "Sở thông", "Năng ủng", "Sở ủng"? (ủng nghĩa là che chở).

Đáp: Lấy đoạn, thường làm năng ủng, chánh quán làm sở ủng. Bách luận là "năng thông", Thánh tâm là "Sở thông". Lấy tà giáo làm "năng phú"; chánh giáo làm "Sở phú", Bách luận là "Năng khai", chánh giáo là "Sở khai".

2. Nghĩa thứ hai, trí đế một cặp, nghĩa là thông suốt Thánh tâm, nói về hai trí, mở ra chân đế, nói hai đế. Hai đế là cha mẹ của Chư Phật, Chư Tổ trong ba đời. Hai trí là cha mẹ của Chư Phật ba đời, như kinh Tịnh Danh chép: "Trí độ là mẹ Bồ-tát, phương tiện là cha, Đạo sư của tất cả chúng sinh đều do đây sinh. Nếu không có trí đế thì thế và ra đời đều không thành. Nếu hai nghĩa này được thành lập thì tất cả đều thành, đã vì một đại sự cho nên luận nói."

Hỏi: Đã bày tỏ hai đế, vì sao lại nói riêng chân đế?

Đáp: Có hai nghĩa:

- Dù nói đủ hai đế mà ý thì ở chân đế. Như kinh Niết-bàn chép: "Vì muốn cho chúng sinh biết rõ đệ nhất nghĩa, nên nói thế đế.

- Vì đối với các đế của ngoại đạo đều là luống dối, còn hai đế của

Chư Phật đều là chân thật.

Hỏi: Trí, đế với cảnh, trí đâu có khác nhau, mà lại nói nữa?

Đáp: Trí, cảnh là do sự phát chiếu của nó, còn trí đế thì nói về thuyết hành. Thuyết, hành là đúng như lời nói mà thực hành, gọi là hai trí, đúng như việc làm mà nói, gọi là hai đế. Bẩm thọ giáo pháp của hai đế, phát sinh hai trí, thì giáo còn gọi là cảnh. Vì như cảnh mà chiếu, nên gọi là trí. Vì y theo nghĩa khác nhau nên chia làm hai.

Hỏi: Bách luận này và Trung luận đã nêu thì đâu có khác gì?

Đáp: Mở ra chân đế phải luận, tức Trung đạo, thấu suốt Thánh tâm gọi là chánh quán.

Hỏi: Nếu vậy tức là một, đâu gọi là hai?

Đáp: Tất cả luận đều nói chung về nghĩa Trung đạo để làm rõ chánh quán nên tất cả luận đều là một luận, tất cả kinh cũng đều nói chung về nghĩa Trung đạo, để làm rõ chánh quán. Thế thì tất cả kinh là một kinh. Lại tất cả kinh cũng là tất cả luận, vì kinh, luận đều nhằm làm sáng tỏ lý Trung đạo đệ nhất nghĩa đế. Lý Trung đạo đã không hai thì đâu có sự khác nhau giữa kinh và luận. Nhưng vốn có hai nên cũng có thể nói có một. Nhưng đã rốt ráo chưa từng có hai, thì đâu có một. Như thế vừa một, vừa hai, chẳng phải một, chẳng phải hai, cho nên lời nói đã mất, thì sự suy nghĩ cũng dứt.

Hỏi: Tất cả kinh đều là một kinh, vì sao lại có nhiều kinh, nhiều luận?

Đáp: Việc ấy chính là Chư Phật vì tùy theo cơ duyên "Chuyển thế" mà nói pháp, nên mới có nhiều kinh. Do sự "Chuyển thế" của y mà nói pháp, cho nên có nhiều luận. Cũng như một thức ăn, muốn cho thích hợp với khẩu vị của người bịnh thì phải chế biến thành món ăn ấy.

3. Tiếp theo nói một cặp "Người" "pháp", nghĩa là để thông suốt Thánh tâm thì nói về "Nhân"; khai chân đế là nói về pháp.

Lúc bấy giờ trong chín mươi sáu thứ ngoại đạo đều tự xưng Thế tôn. Đó là nhân loạn. Trong chín mươi sáu thứ ngoại đạo ấy, ai nấy cũng đều cho rằng đạo của mình là thật, tức là pháp loạn.

Ngài Đề-bà vì muốn đính chánh về "Người" và "pháp", nên ngài khẳng định rằng chỉ có Đức Phật mới là bực Thánh, ngoài ra đều không phải Thánh. Pháp Phật mới là pháp chân thật, ngoài ra đều không phải pháp chân thật.

Hỏi: Việc ấy y cứ văn nào?

Đáp: Ba phen hỏi đáp ở đầu luận, để tranh luận về "nhân". Phật

chép: “Thế nào là tướng pháp lành? Là hoàn toàn bỏ đi pháp biện luận, tranh cải”, tức là chứng minh cho điều đó.

4. Nhằm vào “pháp”, “dụ” để giải thích, nghĩa là đi suốt qua đường bến của Thánh tâm, là dụ. Bách luận là bến nhiệm mầu của Thánh tâm, mà cũng là con đường “sâu mầu” của chánh quán.

Mở ra chân đế, phải ở luận, nghĩa là “pháp được nói” vậy. Ngài Phật Nê chép: “Chương thứ hai ở sau, sẽ nói về thời gian soạn luận.”

Hỏi: Ngài Đề-bà và ngài Long Thọ có gặp nhau không?

Đáp: Y theo kinh, việc ấy được truyền khác nhau.

Lời tựa trong luận Thành Thật của pháp sư Tăng Duệ nói khi ngài La-thập viên tịch rồi, Pháp sư mới đề tựa để nói lại lời của ngài La-thập như sau:

Sau khi Phật diệt độ năm trăm ba mươi năm, ngài Mã Minh ra đời, đến 530 năm ngài Long Thọ mới ra đời. Kế đó lại nói Ngài Mã Minh chấn hưng Phật pháp vào cuối thời Chánh pháp. Ngài Long Thọ xây dựng Phật pháp vào đầu thời Tượng pháp, cho nên trong văn nói về nhân duyên của vua Lương võ Đế phát tâm bồ-đề có nói: “Kính lễ Bồ-tát Mã Minh chấn hưng chánh pháp, quy mạng Bồ-tát Long Thọ chấn hưng tượng pháp.”

Hai ngài Pháp sư Triệu và pháp sư Duệ đều nói ngài Đề-bà ra đời hơn tám trăm năm. Về mặt lý thì hai ngài đều không gặp nhau. Tuy nhiên y cứ vào ba đoạn văn sau đây, thì thấy rõ hai Ngài có gặp nhau.

1) Truyện ngài Đề-bà có nói ngài Đề-bà sau khi chứng thiên nhãn rồi, lúc sắp hàng phục ngoại đạo, đến chỗ Long Thọ để bẩm thọ pháp xuất gia. Vì lý do ấy, nên thấy rằng hai Ngài có gặp nhau.

2) Kinh Ma-da nói: “Tổ Long Thọ ra đời sau Phật nhập diệt bảy trăm năm, ngài Đề-bà ra đời sau Phật nhập diệt tám trăm năm, nên hai ngài cũng được gặp nhau.

3) Theo trong kinh Phó Pháp Tạng thì nói hai Ngài có gặp nhau. Lúc tổ Long Thọ sắp viên tịch, bảo đại đệ tử là ngài là Ca-na Đề-bà rằng này người “Thiện nam, hãy lắng nghe, đấng Bà-già-bà phú chúc chánh pháp vô thượng cho Tổ Ca-diếp, theo thứ lớp, phú chúc cho đến đời ta. Trong giờ phút sắp viên tịch này ta phú chúc lại cho ông, mong ông nên nổi mây từ bi, mưa pháp cam lộ.”

Bấy giờ, Tổ Đề-bà quỳ thẳng bạch rằng: “Nay con một lòng thành kính, xin vâng lời dạy của Tôn giả.” Vì thế cho nên biết hai ngài có gặp nhau.

Hỏi: Vì sao các Bồ-tát ra đời?

Đáp: Về việc ấy có hai nghĩa:

1) Vì phá chấp của Tiểu thừa.

2) Xua tan sự si mê tà kiến.

Như luận Trí Độ chép: “Hơn ba trăm năm sau có Ca-chiên-diên ra đời, soạn tám kiền-độ. Ngài Mã Minh ra đời vào thời kỳ này nên biết được ngài Ca-chiên-diên chấp Tiểu thừa thành bịnh. Tổ Mã Minh vì đả phá bịnh Tiểu thừa, nên ra đời để mở rộng Đại thừa. Cũng có thể nói rằng ngài Chiên Diên rất thích hợp với duyên Tiểu thừa trong thời đại này để mở mang truyền bá giáo pháp Tiểu giáo, vì muốn cho các phàm phu theo học giáo pháp Tiểu thừa liền chuyển tâm phàm mà chứng quả Thánh.

Kế là Tổ Mã Minh ra đời, phá Tiểu thừa vì muốn cho họ bỏ Tiểu giáo, ngộ Đại giáo cho nên cả hai ngài đều hoằng truyền đạo pháp, lợi ích chúng sinh.

Khoảng đầu sáu trăm năm sau Phật diệt độ thì năm trăm vị La hán ở nước Kế-tân, bắc Thiên-trúc, giải thích tám kiền độ và soạn luận Tỳ-ba-sa. Tổ Long Thọ ra đời vào thời gian này, cho nên đủ cả hai nghĩa nói trên.

Bấy giờ, cả năm trăm bộ hưng thạnh chấp theo Tiểu thừa, chống lại Đại thừa. Vì lý do này nên luận Trí Độ nói rằng: “Năm trăm bộ đều chấp các pháp có tướng quyết định.” Vì thế cho nên một khi nghe nói pháp rốt ráo Không họ cảm thấy tâm mình như bị thương bởi mũi dao nhọn.

Vì muốn phá mê chấp Tiểu thừa này nên tổ Long Thọ ra sức mở rộng giáo pháp Đại thừa. Hai là các bộ ra sức mở mang truyền bá Tiểu thừa, muốn cho phàm phu đều theo về giáo pháp Tiểu thừa. Tổ Long Thọ phá Tiểu thừa là vì muốn cho chúng sinh sớm chuyển tâm bỏ Tiểu thừa, thể ngộ giáo lý Đại thừa.

Tám trăm năm sau, bấy giờ có ngài Pháp Thắng, v.v... mở rộng Tiểu thừa.

Ngài Đề-bà ra sức giảng nói giáo pháp Đại thừa, cũng có đủ hai nghĩa. Nhưng vì nhận thấy ngoại đạo hưng thạnh, nên ngài Đề-bà ra đời để bác bỏ và dứt trừ mê chấp của Tiểu thừa kể cả kiến chấp có sở đắc của Đại thừa.

Trong văn luận nói Nê-viết, Pháp sư Triệu giải thích rằng: “Nê-viết là Nê-hoàn, hay Niết-bàn đều là âm vận khác của người nước ngoài, nhưng cho Niết-bàn là đúng.” Lại tương truyền rằng Niết-bàn là gồm cả Niết-bàn Hữu dư, Niết-bàn Vô dư. Nê-viết là tên gọi Niết-bàn

Vô dư.

"Có đại sĩ xuất gia...", thứ ba, là khen người soạn luận.

Văn có bốn:

1) Nói xuất gia là để phân biệt khác với tại gia.

2) Nói Đại sĩ là để phân biệt khác với Tiểu thừa.

3) Nêu danh.

4) Khen đức.

Xuất gia, là pháp bốn y ra đời, thật ra Đại thừa, Tiểu thừa đều mở mang, đạo, tục đều giáo hóa, thì phải là người xuất gia.

Xuất gia có bốn:

1) Xuất hình gia bất xuất tâm gia: Là người phàm phu xuất gia.

2) Xuất tâm gia, bất xuất hình gia: Là bậc Thánh tại gia.

3) Câu xuất gia: Chỉ cho bậc Thánh xuất gia.

4) Câu bất xuất: Là chỉ cho phàm phu tại gia.

Trong đây nói xuất gia là chỉ cho loại xuất gia thứ ba.

Đại sĩ nghĩa là trước kia dù có nói Bồ-tát xuất gia nhưng vì e lộn với đạo pháp của Tiểu thừa nên nói là Đại sĩ. Vả lại ở trước có nói xuất gia hình đồng với Tiểu thừa. Nay nói Đại sĩ, là người có tâm Bồ-tát.

Hỏi: Vì sao không nói tâm, hình đều là Bồ-tát?

Đáp: Trong giáo pháp của đức Bổn sư Thích Ca không có Bồ-tát tăng xuất gia riêng, vì đều xếp vào chúng Thanh văn.

Đức Văn-thù, đức Di-lặc, hai vị Bồ-tát này khi ở tinh xá Kỳ-hoàn, là y theo thứ lớp cao thấp của Thinh văn. Lại có ý nghĩa hình là Thinh văn thì được mở mang truyền bá giáo pháp Tiểu thừa để dẫn dắt Tiểu thừa mà tâm là Bồ-tát nhằm tuyên dương Đại thừa.

Về tên ngài Đề-bà là phần thứ ba, nêu danh để phân biệt khác với người khác. Chữ "quyết" ở đây cũng như chữ "kỳ". Đề-bà là Thiên, cho nên kinh Kim Quang Minh nói Ma-ha Đề-bà dịch là Đại thiên.

Kinh Đại phẩm nói: phẩm Hằng hà Đề-bà cũng nói là phẩm Hà thiên. Hằng hà là chỉ cho sông Hằng. Đề-bà là vị trời, chính là tên căn bản của Ngài, cuối cùng gọi là Già na Đề-bà. Già na là thiếu một mắt, vì ngài thì một mắt cho vị thiên thần, nên lấy đó làm tên.

Lại truyền thuyết rằng: "Ngài Đề-bà từng khất thực. Có người nữ phát tâm bồ đề, đối với ngài Đề-bà sinh tâm yêu mến đôi mắt của Ngài, nên ngài liền móc mắt chỉ cho người nữ mà nói đây chỉ là vật bất tịnh. Do nhân duyên này mà người nữ kia phát tâm bồ đề. Và cũng vì lý do ấy nên ngài thiếu một mắt".

Từ "huyền tâm độc ngộ..." trở xuống, là phần thứ tư, khen ngợi

đức, có ba cách khen ngợi.

1) Khen ngợi đức thiên nhiên.

2) Khen ngợi đức bẩm giáo.

3) Khen ngợi đức hộ pháp.

Thứ lớp của ba cách khen ngợi này là: Vì có đức thiên nhiên cho nên hiểu rõ giáo pháp, vì hiểu rõ giáo pháp cho nên hộ pháp.

Huyền tâm là tâm mầu nhiệm, tức là chánh quán.

Độc ngộ có hai nghĩa:

1) Vào thời gian tám trăm năm sau Phật diệt độ, tất cả chúng sinh đều mê muội, chỉ mỗi mình ngài Đề-bà giác ngộ.

2) Tổ Long Thọ có nhiều học trò mà ngài Đề-bà là người có bản lãnh và gương mẫu bậc nhất, nên pháp sư Tăng Duệ nói rằng: "Đề-bà là đệ tử tài giỏi nhất của tổ Long Thọ."

Nói về đức thì đức và hạnh gồm đủ đều biết rõ thời cơ. Còn nói về tài thì sánh với bậc huyền sư đồng chiếu, là một bậc đạo hạnh rạng rỡ đương thời, chiếu soi trùm khắp vào lúc ấy, mà ngài cũng thị hiện vào đương thời.

Ngài là người thần cách vượt ngoài thế gian, vì thế gian lấy có chỗ sở đắc làm bản hoài, Trái lại, ngài Đề-bà dùng vô sở đắc làm sự chứng ngộ. Trang Tử dù vượt ngoài thế gian, nhưng suốt ngày vẫn ở trong một vùng, thì cuối cùng so với ở đây có gì khác nhau.

Giải thích rằng: "Ý ấy là nói bực Thánh dù an trụ trong cảnh vô vi nhưng vẫn không bỏ một cõi, như Đức Phật dù vượt ngoài bốn dòng, nhưng luôn ở trong ba cõi. Ở đây chính là khen ngợi ngài Đề-bà vượt riêng ngoài các nhân vật, cho nên khác với Trang Tử .

Từ câu "cố năng tịch Ba tạng..." trở xuống, là phần thứ hai khen ngợi đức hiểu rõ giáo pháp. Trước là khen ngợi hiểu rõ ba tạng của Tiểu thừa, kế là khen ngợi thông suốt mười hai bộ như bộ Phương đẳng v.v... mà ba tạng cũng có mười hai bộ, chỉ nói chín bộ, nên nói thẳng là ba tạng.

Then chốt của Ba tạng giáo khó thấu đạt, nhưng ngài Đề-bà đều thông suốt, nên gọi là "Tịch". Chữ tịch nghĩa là khai thông, lại Phật nói ba tạng lời nói không phải ba mà phương tiện nói ba. Nói ba mà rõ ràng không ba nói "quyền" mà bỏ "thật", không ba mà nói ba, cũng như từ "thật" để khởi "Quyền".

Với hai nghĩa này ngài Đề-bà đều thông suốt cho nên gọi là bậc vượt qua "trùng quan" (hai lớp cửa).

Người Tiểu thừa nghe ba liền cho là ba, không biết ba mà không

ba, cũng không biết không ba mà ba, cho nên làm mất ý thú của ba tạng. Lại vào thời kỳ này có hai thứ quan hệ với ba tạng:

1) Lời nói tà vạy của ngoại đạo.

2) Chấp tánh của Tiểu thừa.

Nay phá hai chấp này để bày rõ ba tạng, cho nên khai mở cả hai quan hệ ấy. Lại hai thứ quan hệ ba tạng của người Tiểu thừa là:

1) Được lời mà mất ý.

2) Lời và nghĩa đều mất.

Nay vì phá trừ hai chấp này nên mở ra hai quan hệ. Lại nữa chỗ sâu xa ẩn kín trong ba tạng khó rõ, tức là ba quan hệ nên nói rằng "Trùng".

Mười hai con đường u vi, nghĩa là vào thời kỳ này thì ba thứ lời nói tà này của ngoại đạo, sự chấp khác và có chỗ sở đắc hoàn toàn mê của Tiểu thừa, ẩn che Phương đẳng, nay với luận này đều nhằm tạo sự bằng phẳng thênh thang.

Lại văn mười hai bộ đều là chỗ do chứng nhập chân lý mà nêu bày nên gọi là con đường. Nhưng về lời văn mười hai bộ thật sâu xa ẩn kín khó hiểu, luận này đều thể ngộ, nên nói là bằng phẳng.

Có chỗ chép: "Mở ba tạng để phá con đường bằng phẳng của Thanh văn, mười hai bộ là để trừ bỏ Duyên giác, là vì mở mang Nhất thừa." Ở đây không đồng với giải thích ấy, như trước đã nói rõ.

Từ câu "Đàn bộ, ca di..." trở xuống là phần thứ ba, khen ngợi đức hộ pháp. Ngài Đề-bà với nội tâm do thấu rõ giáo lý Đại, Tiểu thừa nên bên ngoài mới có khả năng hoằng truyền.

Chữ Đàn là một mình, nghĩa là một mình ngài Đề-bà đến nước Ca-di-la, Ca-di-la, Hán dịch là nước Xích trạch.

Sở dĩ có lời khen này là vì Đức Phật ở nước Trung Thiên-trúc hàng phục thiên ma, cùng các loại ngoại đạo. Ngài Đề-bà cũng thế, cho nên nói lời khen này để thấy rằng Ngài cũng như Phật.

Làm thành, hào cho chánh pháp có hai nghĩa:

1) Pháp Đại và Tiểu thừa của Đức Phật như bức thành, Ngài Đề-bà ra đời, hàng phục tà đạo, hộ trì chánh pháp, cũng như cái hào sâu cho bức thành.

2) Giáo pháp Đại thừa, Tiểu thừa cũng như bức thành và cái hào. Ngài Đề-bà ra đời để làm hào sâu và thành cao cho giáo pháp Đại thừa Tiểu thừa ấy.

Lại có hai nghĩa:

1) Để cho thiên ma, ngoại đạo không thể vượt qua.

2) Khiến cho chánh pháp Đại thừa được mở mang biểu hiện như hào thành.

Lại có hai nghĩa:

1) Ngăn ngừa nạn bên ngoài.

2) Để cho quốc vương và dân chúng được yên ổn.

Từ "Vào thời kỳ này ngoại đạo lộn xộn..." trở xuống là phần thứ tư, nói tà giáo thịnh hành. Việc ấy chính là duyên tăng thượng cho ngài Đề-bà ra đời. Vì có tà nên mới có chánh, một khi tà đã lui thì chánh cũng không còn giữ lại. Sinh tử, Niết-bàn, chân, vọng v.v... đều cũng theo lệ này.

Văn, chia làm hai:

1) Nói tà giáo thịnh hành.

2) Vì phá tà giáo nên soạn luận.

Hỏi: Tà đạo làm chướng ngại chánh pháp, làm sao có thể ngăn được ngài Đề-bà ra đời?

Đáp: Các ngoại đạo này gồm có ba thời kỳ:

Thời kỳ thứ nhất, vào thời quá khứ vốn đã học tập chánh đạo Đại thừa.

Thời kỳ thứ hai, lúc đến nửa đường, họ quên mất chánh đạo, học theo tà đạo.

Nay đến thời kỳ thứ ba, họ bỏ tà đạo, theo chánh đạo. Vì tà đạo này sắp sụp đổ, chánh quán sẽ phát sinh, cho nên chiêu cảm ngài Đề-bà ra đời. Ngài đã dùng pháp Đại thừa để phá tà kiến kia, khiến cho họ bỏ tà đạo, ngộ nhập chánh đạo Đại thừa. Nếu không có tà đạo này thì không chiêu cảm chánh pháp, ác cảm đói với Phật cũng thế, nên có đủ ba nghĩa này.

Về tà biện bức chân có hai nghĩa:

1) Bức ngặt chân đạo.

2) Bức dường như bức.

Cho nên đoạn văn sau nói nguy ngập làm rối loạn chánh pháp, cũng như đá tinh lẫn lộn với bạch ngọc, thau tốt giống với vàng ròng, cho nên ngoại đạo mới lập ra Tam bảo. Nội giáo cũng thế, ngoại đạo lập ra hai mươi lăm đế, sáu, bảy đế, mười sáu đế. Nội pháp cũng thế.

Từ "nên cảm khái..." trở xuống là phần hai, nói ngài Đề-bà ra đời là để phá tà đạo, hiển bày chánh đạo.

Trước nói về sự phá hoại bên trong, kế là vì bên ngoài mà thổ lộ ra lời soạn luận. Kính bậc trên, gọi là "ngưỡng", thương kẻ dưới là "phủ".

Nói túng "hoặc": Là ngoại đạo, nội tâm không có chánh quán để ngăn dứt tà tâm. Ngoài thiếu minh sư, để ngăn chặn điều ác, cho nên tha hồ khởi lên tâm niệm tà kiến, mê hoặc.

Câu đắm chìm rất lâu xa: Là phần thứ hai, Luận chủ vận dụng tâm từ bi sâu sa rộng lớn, ra sức cứu độ ngoại đạo thoát khỏi sự đắm chìm trong biển khổ sinh tử và nỗi khổ trôi lăn trong các đường ác.

Cho nên phòng chánh, nhàn tà", phòng chánh, là hộ trì chánh pháp. Nhàn tà, chữ nhàn, có chỗ giải thích là chữ "huấn", nhưng ở đây, dùng chữ "tĩnh" để giải thích, nghĩa là khiến cho sự lăng xăng của ngoại đạo đều yên lặng, thôi nghỉ. Đây là dùng chánh pháp giáo hóa cho được hưng "long", chữ "long" là ý nghĩa hưng thịnh.

Tà đạo do đó mà "Thế". Chữ "Thế" nghĩa là phế bỏ, câu "phi phù lãnh quát các diệu" (chẳng phải người có bản lĩnh tóm thâu các pháp nhiệm mầu). Câu văn này là kết thúc khen ngợi luận chủ. Lão Tử chép: "Huyền mà lại huyền là cửa vào các pháp nhiệm mầu". Nay mượn lời này của lão Tử để khen ngợi chủ đã thể ngộ đạo nhiệm mầu nhiều lớp, cho nên mới có thể hiển dương chánh giáo, xô ngã tà đạo.

Câu "luận có trăm kệ" (luận này có trăm bài kệ) là phần thứ năm, giải thích danh đề bộ luận này gồm có ba:

1) Giải thích tên gọi.

2) Khen ngợi lý mầu.

3) Khen ngợi văn.

Kệ có hai:

1) kệ chung: Là tức Thủ-lô kệ, có ba mươi hai chữ. Theo ngài Đạo An cho rằng, bài kệ có ba mươi hai chữ này, đó là phương pháp đếm chữ trong kinh của người Ấn-độ, nghĩa là văn xuôi hay văn kệ, chỉ cần đủ ba mươi hai chữ, tức là một bài kệ. Các truyện của tổ Long Thọ cũng nói như vậy, cho nên trong truyện ấy chép: "Khi còn bú, Tổ Long Thọ đã tụng bốn kệ Vi-đà. Bốn Vi-đà gồm có mười muôn bài kệ, mỗi bài kệ có ba mươi hai chữ."

Luận Trí Độ chép: "Ma ha ba nhã có mười muôn bài kệ, gồm ba trăm hai mươi muôn lời. Vì vậy biết nhất định ba mươi hai chữ là một bài kệ." Nay từ một trăm bài kệ được mang tên cho bộ luận chính là nói do một trăm bài kệ này, không có tà pháp nào mà chẳng bị triệt phá, không có chánh pháp nào không hiển dương, cho nên lấy số kệ để làm đề mục.

Từ "lý trí..." trở xuống là phần thứ hai khen ngợi diệu lý, nghĩa là lý thú của luận này rất sâu xa, huyền diệu, tóm thâu những điều quan

trọng của các sách. “Yếu” là “Đại”. Có thể nói rằng, cùng tột, sâu xa, rộng lớn, thu nhiếp tất cả mọi diệu lý.

Từ “văn chỉ...” trở xuống, là phần ba, khen luận văn. Nghĩa là luận này luận nghĩa một chữ, hoặc hai chữ, ba chữ cho đến mười chữ. Hoặc yên lặng mà luận nghĩa, hoặc động mắt mà luận nghĩa, hoặc nhắm mắt mà luận nghĩa, hoặc giơ tay lên mà luận nghĩa (hoặc luận nghĩa bằng cách giơ tay lên), hoặc chuyển động rất nhanh, như mắt chim. Hoặc như sư tử xoay mình chồm tới, khéo vặn hỏi muôn mối, mầu nhiệm, thông suốt cả ngàn thế, chẳng phải có thể nghịch chỉ bày việc ấy, đến trong văn sẽ hiện rõ, cho nên nói là cùng tột về sự đẹp đẽ của việc soạn luận.

Từ “nhưng chí thú u giản...” trở xuống, là phần sáu, nói về người chú thích luận.

Trước phát khởi khen ngợi. Kế là chánh thức nói về người chú thích.

Hai chữ “chí thú” nghĩa là lý, ý nghĩa, sâu kín. Chữ “giản” là lược, nghĩa là lý ấy cùng tột, sâu xa, mà văn ấy rất giản đơn, rất ít người vào được cửa ngõ của nó.

Bộ Cổ Sớ truyện chép: “Chú thích bộ Bách luận này không phải một, tính chung thì có hơn mười nhà”.

Có hai vị chú thích thịnh hành nhất ở đời là:

1) Bà-tẩu.

2) Tăng Khư Tư Na. Kế đó là ngài Thiên Thân vậy.

Từ “có Bà-tẩu...” trở xuống, phần thứ hai, chính thức chỉ ra người chú thích, nước ngoài cũng gọi là Hoà Thuận.

Kinh Phó Pháp Tạng chép: “Bà-tẩu Bàn Đà, khéo thông hiểu nghĩa của tất cả Tu đa la.” Bà-tẩu, Hán dịch là Thiên Thân. Thiên Thân vốn là em của Đế-thích. Đế-thích sai ngài sinh xuống Diêm-phù-đề để hàng phục Tu-la. Ngài là người Cát-na-xá-xà, Hán dịch là Trượng Phu quốc.

Khai sĩ, nghĩa là Thiên Thân vốn là người tu học theo Tiểu thừa có soạn 500 bộ luận Tiểu thừa, do đó Phương Đẳng Đại thừa bị chìm khuất, không được lưu truyền. Anh của ngài là A-tăng-già, người tu theo Đại thừa, nhận thấy em mình truyền bá Tiểu thừa rất thịnh hành. Sợ e đạo pháp Đại thừa bị ngăn che, nên muốn dẫn dụ, khuyến hóa em mình, bèn vì em mình mà thị hiện bị bịnh. Người em nghe anh bị bịnh, nên vội đến hỏi thăm an ủi. Em hỏi anh:

- Vì sao anh bị bịnh?

- Vì em nên anh bịnh.

- Vì sao thế?

- Vì em truyền bá Tiểu thừa, ngăn che Đại thừa, tội ấy rất nặng, cho nên do em mà anh bị bịnh.

- Nếu thế đó là tội ác của lưỡi, em sẽ cắt lưỡi.

- Việc ấy không cần, em nên trở lại soạn luận Đại thừa làm cho đạo pháp Đại thừa được tuyên dương rộng rãi trong thế gian.

Bấy giờ, ngài soạn 500 bộ luận Đại thừa, do đó nên người đương thời gọi ngài là Thiên bộ luận chủ. Tiếng xưng hộ Đại khai sĩ là từ đời sau, mới có tên đó.

"Phô bày nơi vi hàn": nghĩa là người xưa thường lấy lông gà làm bút lông, nên gọi là hàn, đó là chỉ cho việc soạn luận.

Câu "ngôn nhi vô đương, phá mà không chấp..." trở xuống là phần bảy nói về đại tông của luận.

Hỏi: Vì sao đến đây mới nói về Đại tộng của luận?

Đáp: Đó là do Bồ-tát Thiên Thân chưa chú thích, nên đại tông của luận chưa hiểu bày. Sau khi đã huấn thị và giải thích, thì đại tông của luận này mới được hiểu rõ, cho nên đến đây mới giải thích. Y cứ văn, có hai:

1) Nói về đại tông của luận.

2) Nói về lợi ích.

Hai câu trong phần đầu có thể y theo hai nghĩa để giải thích:

1) Câu đầu nói luận chủ trình bày ý nơi ngôn giáo của luận, khác hẳn với cách trình bày ngôn, giáo của các luận khác. Câu kế nói về Luận chủ phá bịnh, khác với lối phá nơi các luận khác.

2) Trước nói về người học luận này có thể không có vặn hỏi nào mà không thông suốt. Kế là nói về người học luận này có thể không có sự thông suốt nào mà không vặn hỏi. Hai cặp này dù là phương ngôn của một chương, nhưng thật ra đó là công dụng quan trọng của thiên hạ.

Câu nói mà vô tướng: là nói về sự trình bày về ngôn giáo của luận này khác hẳn với sự trình bày ngôn giáo của các luận khác, tức là ngôn giáo của luận chủ.

Hai chữ "Vô đương" là Vô Trụ, là tên khác của "Vô Trước" và cũng là tiếng gọi khác của "vô y", "vô đắc" (không có nương tựa, không có sở đắc).

Hỏi: Thế nào là nói mà vô lượng, khác với các luận khác?

Đáp: Nay lược nêu lên nghĩa của các nhà để giải thích.

1) Ngoại đạo lược nói về bốn tông, nói rộng chín mươi sáu thuật, đều là lời nói có chỗ trụ, đã bị luận chủ làm cho khuất phục, không có

khả năng thông suốt qua vặn hỏi của Luận chủ.

Nói lược về bốn tông:

1) Tăng-khư trụ ở “một”; Thế sư trụ ở “khác”, Lặc-Sa-Bà trụ “vừa một”; “vừa khác”. Nhã-Đề Tử trụ “chẳng phải một” “chẳng phải khác” đều y cứ quyết định trụ ở “một” mà giải thích.

Y theo trong “một” mà nạn phá, ngoại đạo kia cũng không thể đáp, ba tông kia lệ theo đây cũng thế. Bốn tông đã thế, chín mươi sáu thuật cũng như vậy.

2) Y cứ theo Tiểu thừa, lược nói về Số luận, rộng có năm trăm bộ.

Số Luận: Theo luận Tỳ-đàm thì quyết định thấy có người đắc đạo. Trái lại, luận Thành thuật thì thấy không mà thành Thánh. Như thế thấy rõ hai luận đều trụ nơi “không” và “hữu”, nên không thể thông suốt vặn hỏi của người khác.

Hỏi: Trụ “không” “hữu” là thế nào?

Đáp: Luận Tỳ-đàm quyết định không tin “người” “pháp” đều không. Luận Thành Thật thì quyết định không thấy có người đắc đạo, tức là quyết định trụ.

Rộng, năm trăm bộ, nghĩa là như trong luận Trí Độ nói sau Đức Phật diệt độ, có năm trăm bộ đều chấp các pháp có tướng quyết định, không biết được ý Phật là vì giải thoát, nghe pháp Đại thừa nói các pháp rốt ráo không thì tâm họ khác nào bị thương vì mũi dao nhọn, tức là lời nói có chỗ dính mắc.

3) Y cứ nghĩa Đại thừa của phương Nam, nói lược về quả Phật trong ngoài, rộng nêu tất cả mâu thuẩn.

Lược nói quả Phật trong, ngoài, sự Khai Thiện cho rằng quả Phật nhứt định thuộc về hai đế, quyết định không được ngoài. Trang Nghiêm thì quyết định ngoài hai đế, không được ở trong, tức nói là có chỗ trụ.

Rộng, nêu tất cả trái nhau. Trang Nghiêm, là nương vào “hữu thể”, Khai Thiện cho rằng phải dựa vào “vô thể”. Khai Thiện thì không có trở ngại, quyết định khuất phục, còn Trang Nghiêm lại quyết định dứt hẳn, tất cả nghĩa trái nhau, đều nói có chỗ trụ.

4) Cõi nước phương bắc, lược nói đương lai và hiện tại cả hai đều thường, nói rộng về diệt, bất diệt, v.v...

Lược nói cả hai đều là thường:

a) Một bên, nói quyết định hiện tại là thường, một bên, quyết định đương lai là thường, nói rộng về diệt, bất diệt, v.v... nghĩa là một bên quyết định nói rằng nghe huân tập là có diệt.

b) Một bên nói quyết định nghe, huân tập bất diệt, v.v... như thế đều nói là có trụ (vướng mắc).

Hỏi: Quả Phật trong, ngoài, đương lai, hiện tại đều là thường, nói có chỗ trụ (chấp trước) thì có lỗi gì?

Đáp: Lược nói hai lỗi:

a) Tiến tới thì không ứng hợp với thật tướng.

b) Thối lui thì sẽ mất diệu dụng vô phương, làm tổn thương hai nghĩa thể, dụng này.

Hỏi: Việc này thế nào?

Đáp: Thật tướng đâu hề có bốn câu: có đương lai, hiện tại, vừa đương lai, vừa hiện tại; không phải đương lai, không phải hiện tại ư? Trong, ngoài v.v... cũng như thế.

Câu "thối thất vô phương" nghĩa là tất cả luận Đại thừa đều nói tất cả pháp không có tướng quyết định. Đức Phật có vô lượng phương tiện, hoặc nói tất cả thật, tất cả không thật, vừa thật vừa không thật; chẳng phải thật, chẳng phải không thật, thích ứng với cơ duyên, lợi ích cho chúng sinh thì đâu nên chấp chặt vào khuôn phép mà làm hạn hẹp pháp Đại thừa Phương đẳng.

Kế là nói phá mà không chấp, là nói sự phá của Luận chủ khác hẳn với phá của các luận khác. Lại lệ theo nội đạo, ngoại đạo, đại, tiểu ở trước. Lại có sở đắc trong ngoài, Đại Tiểu để phá nghĩa người khác, tự thành lập nghĩa của mình. Như Tăng-khư phá nghĩa "khác" của người để tự thành lập nghĩa "một" của mình, nghĩa là phá có sở chấp.

Luận Thành Thật thì phá nghĩa "hữu" của người khác, để tự thành lập "không" của mình cho đến Đại thừa phá quả Phật, thuộc về hai đế của người để tự thành lập cho mình, mà nói là ra ngoài hai đế, đều là phá có sở chấp.

Hỏi: Chấp tự phá tha có lỗi gì?

Đáp: Về việc ấy, phẩm Ngũ Ấm của Trung luận có nêu ra lỗi này.

Nói nội đạo chấp chiếc bình là vô thường, nhằm đả phá "thường" của ngoại đạo, ngoại đạo lại vặn hỏi vô thường của nội đạo, nếu chấp bình vô thường thì có hai lỗi.

1) Đất sét đã tiêu tam trước, cái gì sinh ra quả của bình, cho nên mất nhân, quả.

2) Mắt đã vô thường, thì cái gì thấy sắc? Sắc sinh diệt trong từng niệm, thì làm sao mắt thấy. Cho nên trái lại còn vướng mắc vặn hỏi của ngoại đạo. Ngoài ra, "không" "hữu" nội ngoại, đương lai, hiện tại, diệt,

bất diệt, cũng lại vướng mắc lối phá của người khác.

Lại nữa, đại tiểu nội, ngoại đạo, có sở đắc, đả phá người khác để lập, mà trái lại còn có phá. Nay nhờ Phạm chí Trường Trảo (Phạm chí móng tay dài) để luận.

Trường Trảo đến chỗ Phật bạch rằng: "Tất cả lời nói có thể phá, tất cả lối chấp có thể thay đổi, cho nên nói tất cả không nhẫn." Đức Phật chất vấn ngược lại: "Ông nói là tất cả không nhẫn, là thấy có nhẫn hay không thấy có nhẫn?" Vấn đề này đại khái có hai cái thua: thô và tế. Nói thua thô nghĩa là nếu tất cả không nhẫn thì có kiến không nhẫn, sẽ trái với hết thảy lời nói không nhẫn. Thua trái với lý, nghĩa là nếu tất cả không nhẫn kiến này cũng không nhẫn, là thua tế, thua tế là tất cả pháp không nhẫn tất cả bị phá thì kiến chấp cũng không nhẫn này cũng bị phá. Hết thảy bị phá, thì mọi người đều bị phá. Trí không nhẫn cũng bị phá, thì Trường Trảo cũng bị phá. Lại nữa trí không nhẫn đã bị phá, thì sẽ không có trí của Trường Trảo. Vì sao? Vì phá người khác, bèn chịu khuất phục. Đề-bà thì không như vậy. "Bị phá" đã dứt, thì "năng phá" cũng bỏ, cho nên nói phá như có thể phá. Phá có thể phá đã bỏ, bốn quan điểm cũng phá, có thể phá, không thể phá, có thể phá, trong ngoài tất cả đều không nương dựa. Vì cũng không thấy, không nương dựa, cho nên không thể tìm được dấu vết. Vì thế có thể nói là không có cái vướng mắc thì sẽ không có vặn hỏi nào không thông suốt.

Nếu phá mà không chấp thì sẽ không có sự thông suốt nào mà không có vấn nạn. Nếu lời nói mà không có vướng mắc (không có trụ) thì sẽ hiểu tất cả ý do Phật giáo lập. Nếu phá mà không lập, thì sẽ hiểu tất cả ý phá của Phật giáo.

"Thản nhiên, không y cứ ở sự, không mất chân", phần thứ hai, là kết khen ý của hai câu trên. Thản, nghĩa là kinh sợ lạ lùng. Mị nghĩa là không có. Cứ nghĩa là dính mắc, là nghĩa tâm không có bị vướng mắc. Do có thể tâm không có nơi nương dựa thì tiếp xúc sự vật, thường không mất chân đạo.

Câu kế, là nói lý do. Tiêu nhiên (buồn bã) không vô ký gởi gấm, cũng là tên khác của bất trụ. Do không có bất trụ, nên khéo hội với lý. Trước kia nóisự, phù hợp với chân. Nay, nói thầm hội với lý.

Câu sau nói về sự, lý đã thầm hội, có thể quay trở lại cội nguồn. Trước nghĩa là rõ ràng, nói không có vướng mắc, không cố chấp, có thể làm cho sáu đường trở lại nguồn của ba thừa, tức trở lại gốc.

"Có Sa-môn Thiên-trúc" là phần thứ tám, nêu người dịch luận:

Từ trên, chỉ giáo hóa lưu truyền ở Thiên-trúc. Nay nói truyền

đến Chấn đán (Trung quốc) là công của sư La-thập. Cha của ngài La-thập vốn là người Thiên-trúc, là tướng của nước ấy. Nước bị giặc đánh phá, phải lánh sang ở Quy-tư. Quy tử, cũng gọi là nước Khưu-tư. Vua nước Khưu-tư gả em gái mình cho cha La-thập, sinh ra La-thập. La-thập chính là cháu ngoại của vua Khưu-tư. Nay, vì xét lại bản xứ nên nói rằng Thiên-trúc. La-thập họ Thiên-trúc , tức ở Trường An cũng có cháu của ngài.

Vị Sa-môn nói rằng: "Phạp đạo, cũng nói rằng tức tâm. Phạp Đạo nghĩa là dùng đạo để dứt trừ sự nghèo thiếu. Dứt tâm, kinh chép: "Dứt tâm, đạt bản nguyên, nên nói là Sa-môn." Luận Tạp tâm, nói có Sa-môn, quả Sa-môn. Sa-môn, chính là đạo vô ngại, quả Sa-môn có hai thứ: quả hữu vi, tức đạo giải thoát, Kế là quả vô vi.

Cưu-ma-la-thập, nghĩa là cha tên Cưu-ma-la Diệm, mẹ là Kỳ Bà. Kỳ Bà là Thọ Cưu-ma-la-diệm Hán dịch là Đồng, tức Đồng thọ. Lấy cả hai tên cha, mẹ, đặt thành một tên con, nghĩa là theo phong tục khác lạ, chính là nói hai tên của cha mẹ đều là tên đẹp. Vì muốn cho con mình tốt đẹp, nên hợp chữ.

Ở xứ này, Đạt sĩ, Trương Dung vì con đặt tên, cũng đặt là Dung. Có người hỏi lý do tại sao? Đáp: "Cha Dung, con Dung, Dung, Dung, Dung không dứt, cũng là làm đẹp cho tên con mình."

"Tán ngưỡng nhiều năm, đổi dời không thể lường", nghĩa là học trò của Không tử khen ngợi Khổng tử rằng: "Ngữa trông lên càng cao, khoan dùi càng chắc. Ngắm trông ở trước, bỗng nhiên thấy ở sau."

Nay môn đệ của sư La-thập dùng đó để làm đẹp cho La-thập.

Hỏi: Thập là tên gì?

Đáp: Thập nghĩa là Thập cha, tên đẹp trong đây, cho nên dùng để khen người kia.

Hỏi: Tăng Triệu gặp La-thập được bao nhiêu năm, mà gọi là nhiều năm?

Đáp: Tháng mười hai niên hiệu Hoằng Thỉ năm thứ 3 (401) La-thập đến Trường an. Đến tháng chạp, niên hiệu Hoằng thỉ năm thứ bảy, (405) mất. Đầu cuối năm năm, mà luận Niết-bàn của Triệu công lại chép: "Theo làm môn đệ của La-thập có hơn mười năm, cũng nói là mười hai năm, chính là nói mười hai năm là con số tròn của một kỷ, nên dùng số năm đó."

Sách Trang Tử, Ngoại Thiên chép: "Bào đinh, trong mười năm không thấy toàn ngưu, cũng dùng con số mười hai làm việc cuối." Không thấy toàn ngưu, nghĩa là không thấy ngoài tứ chi, trăm thể mà có con

trâu riêng. Đây là điều vượt trội hơn bốn thứ ngoại đạo ở Thiên-trúc, đều chấp có trâu chung, chỉ vì chung với riêng, “một” “khác”, cho nên thành bốn nhà.

Vị thường ngâm vịnh luận này để làm yếu chỉ của tâm, nghĩa là La-thập vốn học Tiểu thừa mà con của vua Khưu-tư, gọi Sa-xa, học Đại thừa. Hai người khâm kính, nhau rất sau chỉ tiếc rằng học nghiệp bất đồng, không được thành tựu.

Vương tử muốn cảm hóa La-thập nên một lúc nọ, đến phòng của ngài, cất cao tiếng tụng kinh A-nậu-đạt, nói về “sắc” “không” cho đến tất cả pháp “không”. La-thập Xa nghe, sáng sớm hôm sau, hỏi: “Đấy là kinh gì mà phá hoại tất cả pháp?”

Đáp: Là kinh Đại thừa.

Lại hỏi: “Kinh này lấy gì làm nghĩa?”

Đáp: Lấy rốt ráo “không” làm nghĩa. La-thập chép: “Nhãn hiện là có, sao lại nói “không”? Vương tử hỏi nhãn là “có” lấy gì làm tánh?

Đáp: Lấy thấy làm tánh.

Vặn hỏi: “Nếu nhãn lấy thấy làm tánh thì lẽ ra mắt tự thấy.” Lại vặn hỏi: “Mắt là do một vi hình thành hay nhiều vi hình thành?” Nếu do một vi hình thành thì một vi có thể nhìn thấy, không cần nhiều vị. Nếu một vi không nhìn thấy thì nhiều vi cũng không trông thấy, như một người mù không thấy, nhiều người mù cũng thế.” Lại hỏi: “Nếu có sắc cực vi thì có phần vị mười phương. Có phần vị mười phương, thì không gọi cực vi. Nếu không có phần vị của mười phương thì không gọi là Sắc?”

Bấy giờ, La-thập không biết lấy gì để đối đáp, Vương tử nhân trao hai luận Trung, Bách cho La-thập rất trân trọng, cho nên nói rằng thường ngâm vịnh luận này làm tâm yếu.

Trước kia dù phiên dịch trực tiếp mà về phương ngôn chưa dung thông. Đây là phần chín, nêu Đán việt phiên dịch luận. Đán việt phiên dịch luận có hai người, hai chỗ, hai thời gian.

Đầu tiên Thiên tử Diêu Hưng là Đàn việt, kế là Diêu Tung lúc đầu thì ở trên lầu Tây minh trong vườn Tiêu Đạo. Sau đó ở chùa Thảo Đường. Ban đầu là bốn Thánh, cuối niên hiệu Hoằng thỉ thứ tư (402) về sau là sáu năm. Văn chia làm ba phần:

1) Nêu lên vấn đề La-thập chưa thông phương ngôn (tiếng địa phương)

2) Kế đó nói về việc Đán Việt thỉnh lại lần nữa,

3) Sau nói về việc La-thập phiên dịch lại.

La-thập từ nước Khưu-tư, đến Châu Tây lương từ đầu đến cuối mười tám năm.

Niên hiệu Hoằng thỉ, thứ ba (401) đến Trường An. Vào tháng giêng năm thứ tư, thì bắt đầu phiên dịch, chỉ biết lời nói một mặt chưa thông suốt hết lời nói, cho nên nói rằng chưa dung thông.

"Suy nghĩ tìm tòi..." trở xuống, là nêu ra hai lỗi:

1) Văn sai lầm.

2) Lý có lỗi.

Vì văn sai lầm, nên để cho người tư duy, tìm tòi, nghiên cứu, phần nhiều có tiến lùi. Tiến lùi, nghĩa là dường như hiểu, lại dường như không hiểu. Trù trừ tức tiến lùi.

"Nêu vị, nghĩa là..." trở xuống là nói lý sai lầm. Nêu vị, nghĩa là nêu chung giềng mối, tác khởi cùng tận. Trái, nghĩa là trái với lý, xa, mất.

Quy trí, tức là lý trí chỉ quy lý chỉ rõ nẻo quy về. "Đại Tần" trở xuống, là phần thứ hai, nói về Đán việt, xứ của Đại tần. Ty lệ là quan, chức vị An thành hầu, họ Diêu, tên Tung. Phần sau, khen đức có thể biết.

"Thường vỗ vào văn này" Vỗ là từ cầm, nắm. Sở khái: vì nhiều, khái là than thở. Do văn sai lầm, lý trái ngược, cho nên thương hại, thở than.

Hỏi: Diêu Tung làm sao biết được lỗi ấy?

Đáp: Vì người ấy vốn hiểu biết tinh tường về nghĩa trong tục, từng thưa, hỏi rõ ràng với Thiên tử Diêu Hưng về Niết-bàn không có sinh nghĩa. Thiên tử đáp: "Sở dĩ chúng sinh trôi lăn sinh tử là do tham đắm dục. Nếu muốn dứt tâm, thì không còn sinh tử. Khế hợp với "không" là đức ấy, bèn nói là Niết-bàn. Há chấp nhận danh số ở trong đó hay sao?

Triệu Công thuật lại với Dao Hưng về Niết-bàn không có danh nghĩa, cho nên tạo luận Niết-bàn, có chín phần chiết phục và mười phần giảng nói rộng.

Vào niên hiệu Hoằng thỉ năm thứ sáu, (404), Thọ tinh, Nhĩ Nhã chép rằng: "Bảy sao của phương Đông, nghĩa là hai sao Giác, Cang lớn nhất trong các sao, nên gọi là thọ tinh, nay là năm đó nên dùng đặt tên.

"Tập lý vị Sa-môn" phần thứ ba, chính là phiên dịch lại. Lý vị Sa-môn, tức là các vị giải nghĩa, gồm hơn năm trăm người, đồng phiên dịch lại ở chùa Thảo Đường.

"Chất mà không dã": Trang Chu nói rằng: "Vì lời nói tiềm ẩn

vinh hoa, nên bỏ đi lối văn chải chuốt kia, sở dĩ nói là chất lại cắt tỉa nhánh nhóc vụn vặt, nên nói là không dã.

Giản dị mà ắt đến, nghĩa là cắt xén lối hành văn rườm rà kia thành giản đơn. Văn hẹp, tất nhiên gọi lý là đến.

“Luận gồm có hai mươi phẩm...” trở xuống, là phẩm Định thứ mười, kệ ít nhiều. Sớ văn đã giải thích. Dựa vào bổn Phạn của Đề-bà đều có năm kệ không có nhiều, ít mà có nhiều ít là vì ba nghĩa:

1) Người chú thích, giải thích có quảng lược.

2) Người dịch luận lại thêm bớt.

3) Phương ngôn khác nhau nên nhiều hay ít không nhất định.

Có người không hiểu ý này nên không dùng phẩm của Tăng Triệu, đều nói năm bài kệ, vì chưa nhận thấy được ý luận.

Phẩm Phá trần phải quán, năm Tức từ (Sa-di) của Cát tạng, đã trùng với văn này. Niên hiệu Tây thùy, vị đẹp càng dốc thêm, nhưng dù mười chương đều tinh xảo, chỉ một phẩm phá trần, trừ bịnh thiên lệch.

Lại ở Trường An, là nơi hoằng hóa mạnh về Duy thức, cũng phải phân tích về sự “đồng” “khác’, cho nên nhân giảng sớ mà nêu ra.

Trước nói về trần, sau nói về phá. Giải thích trần có ba sư: Ngoại đạo, Tỳ-đàm, Thành thật.

Ngoại đạo chấp ba trần:

a) Trần chung, như chiếc bình bên ngoài được mắt nhìn thấy, bên trong thân cũng thế, nên nói rằng mắt trông thấy bình cũng thấy người. Đã được mắt nhìn thấy cũng được tai nghe, tất cả như thế.

b) Trần riêng, năm trần hình thành chiếc bình. Nay thấy sắc chiếc bình, nên gọi là thấy bình. Thấy sắc của người, cũng gọi thấy người. Mắt thấy đã thế, tai nghe so sánh cũng thế.

c) Trần lân hư (cực vi trần) viên mà là thường, cũng được mắt nhìn thấy.

Ba thứ này gồm thâu trần cùng tận. Trần của Tỳ đàm, đại khái có hai thứ:

- Năm trần.
- Pháp trần.

Đối tượng mà năm thức chấp nhận lấy, gọi là năm trần. Sở duyên (chỗ duyên) của ý thức, gọi là Pháp trần. Nhưng năm trần quá khứ, vị lai dù bị ý thức chấp lấy, cũng vẫn là năm trần.

Hỏi: Trên năm trần hiện tại, có sinh trụ, dị, diệt, khổ, vô thường v.v... vì là trần nào?

Đáp: Là thuộc pháp trần.

Kế là Thành thật nói về trần. Luận sư nói pháp trần có hai:

1) Thể pháp trần riêng lẻ, chỉ là sở đắc của ý thức.

2) Pháp trần đồng thể, tức năm trần quá khứ, vị lai. Vì là sở đắc của ý thức, lại bị năm thức duyên lấy, nên gọi là đồng thể.

Kế đến nói về "đồng, khác". Thành thật nói chiếc bình chung là giả, thuộc về pháp trần, là "sở đắc" của tâm tưởng. Thức chỉ nhận được màu sắc thật xanh, vàng trên bình. Vì thế, khác với ngoại đạo.

Luận Trí độ chép: "Chín mươi sáu thuật không nói về ý, vì khó hiểu. Nếu vậy lẽ ra không nói về pháp trần, cho nên thấy phẩm Phá tình, kể cả chương này đều chỉ nói năm trần mà thôi."

Tỳ đàm nói: "Không có thể, dụng của bình giả, chỉ có tên bình kia, gọi là thuộc về hành ấm, là thuộc về pháp trần." Kế là nói về sắc trần "đồng" "khác"

Tỳ-đàm nói có thể thấy sắc có hai mươi mốt, đó là xanh, vàng, dài, ngắn v.v... Thành thật nói màu xanh, vàng là thật, được mắt nhìn thấy. Tướng dài, ngắn là giả, thuộc về pháp trần, do tâm tưởng mà được.

Kế là lân hư trần "đồng" "khác", nghĩa là ngoại đạo chấp lân hư chẳng có phần viên mười phương mà là thường, không phải đối tượng mà mắt nhìn thấy. Vì thế văn dưới đây nói rằng kinh của ông nói là vi trần không phải hiện thấy, làm sao thành hiện thấy? Trước kia nói rằng lân hư viên, mà là thường, tất cả hiện thấy. Đây là ngoại đạo tự cân nhắc. Về sau, họ lại nói rằng chẳng phải hiện thấy, đó là luận chủ gạn kinh kia, để chứng minh rằng không phải hiện thấy.

Tỳ đàm nói cũng có lân hư trần không có phần vị mười phương, vì đủ cả hai duyên sinh nên là Vô thường.

- Nhân duyên

- Duyên tăng thượng

Mắc phải nghiệp báo quá khứ trong nhân duyên, đó là nhân báo. Tướng trước, sau sinh là nhân tự phần. Bốn tướng giúp nhau khởi, là nhân cộng hữu. Luận sư Thành thật có hai giải thích:

1) Sư Khai Thiện nói: "Lân hư trần, căn cứ hữu trong mà phân tích thì không cùng tận, cho nên tế lại càng tế.

2) Sư Trang Nghiêm: Phân tích thì cùng tận, mà không còn phần vị mười phương nữa.

Khác với ngoại đạo nghĩa là ngoại đạo kia nói rằng: "Nói về nghĩa mười phương, ở phía đông mà nhìn thì trần ở phía Tây, ở tây mà nhìn thì trần là phía Đông, cũng bị bốn tướng cắt, rất đồng với Tỳ đàm.

Kế là nói phá: chỉ phá tưởng về trần, chứ thật không phá trần.

Chính vì thế, văn dưới đây nói người ngu thấy ánh lửa cho là nước. Chỉ phá trừ tưởng nước, thật ra không có nước để phá. Tưởng này cũng gọi là vọng tưởng, vì thật không có cảnh ngoài để vọng làm cảnh tưởng, nên nói là vọng tưởng cũng gọi vô minh, vì không được chánh quán sáng suốt, nên thấy có ngoại trần, cũng gọi phân biệt. Thật ra không có cảnh trần nào sinh ra ngang trái, chỉ do phân biệt nói có cảnh trần.

Hỏi: Đã là phá tưởng, đáng lẽ gọi là phẩm Phá tưởng, sao lại gọi phẩm Phá trần?

Đáp: Phá tưởng ấy, nghĩa là vì có trần, cho nên nói phá trần, thật ra là phá tưởng. Cho nên chỉ trừ bịnh kia mà không trừ pháp, vì không có pháp nào để trừ.

Hỏi: Thấy có trần bên ngoại, có lỗi gì?

Đáp: Tưởng nghĩa là có trần, tức là vô minh. Vì thấy có trần, mới thấy trần có tịnh, bất tịnh, cho nên đối với trần, khởi lên tưởng chấp về tịnh, bất tịnh, tức là từ vô minh sinh ra điên đảo, vì sinh đảo tịnh, cho nên khởi tham, nẩy sinh đảo bất tịnh, tức thì nổi sân. Do nhân duyên tham sân, cho nên khởi nghiệp. Vì khởi nghiệp nên nhận lấy nổi đau khổ của hai thứ sinh tử, gọi khổ đế, tập đế.

Cho nên do trần mới có tất cả lỗi lầm, thể ngộ trần vốn không thì vô minh diệt, cho nên không khởi tưởng chấp về tịnh, bất tịnh, thì điên đảo tiêu mất. Vì tịnh, bất tịnh diệt nên không khởi tham, sân. Vì tham sân không có nên không khởi nghiệp khổ, liền được giải thoát, gọi là diệt đế, đạo đế cho nên có được quán bốn đế.

Kế là nói về quán hai đế, nghĩa là biết trần vốn là không mà phàm phu cho là "có", gọi là thế đế. Nghĩa là "có" "chẳng thật có", gọi đệ nhất nghĩa, tức quán hai đế. Kế là quán một đế hiểu rõ tưởng trần, vì vốn chẳng sinh, nên không khổ, không tập. Nay vì không có chỗ diệt, nên bất diệt, không đạo, tức là một thật đế.

Kế là quán không có đế, vốn đối với bốn, cho nên có một, rốt ráo không hề có bốn, thì nào có một ư? Đây là từ bốn đế đến hai đế, hai đế quy một đế, quy về không có đế. Kế là vì không có đế, nên có một đế, vì có một đế nên có hai đế, vì hai đế nên có bốn đế. Cho nên duỗi ra thì càng chìm trong pháp giới, co lại thì không có dấu vết. Đây gọi là trồng cây trong "hư không", dệt lụa trong hư không. Tuy duỗi ra mà không mở, dù đóng lại mà không nắm.

Tăng Triệu nói gần mà không thể biết, nghĩa là chỉ có tánh của vật kia ư? Lời nói động mà tịnh dường như mất mà còn, nên cố lãnh hội cái thần diệu của nó, không thể lấy sự để cầu, kế là nói "đồng"

"khác"

Hỏi: Không có trần, không có thức, cạn sâu là thế nào?

Đáp: Nhiếp luận nói không có trần là giai vị cạn, không có thức là giai vị sâu. Nay nói nếu y cứ riêng thức mà phá trần, hễ bước lên giai vị có thể được như thế.

Dựa vào Bách luận và đại ý của các kinh, luận thì không có trần, không có thức, không cạn, sâu. Vì thế Bách luận nói chỉ phá tưởng về nước, thật ra không phá nước, tức là chỉ phá tưởng trần, thật ra không phá trần. Do đó mà rõ, nếu tưởng trần không có, thì trần không có. Nếu trần không có, thì tưởng không có, lại không có thời khác.

Lại so sánh như "ngã kiến" và cả pháp kiến. Tâm điên đảo chấp "có ngã". Nếu "ngã" không có thì tình điên đảo liền không. Vì tình điên đảo "không" nên "ngã" cũng "không".

Tâm đảo chấp thấy có các pháp, nếu các pháp "không có" thì tâm đảo không có. Vì tâm đảo không có nên các pháp không có. Lại so sánh như mắt bịnh thấy hoa đốm trong hư không. Vì hoa đốm trong hư không "chẳng thật có" nên mắt bịnh tức "không", vì mắt bịnh không có nên hoa đốm trong hư không tức không có, cho nên biết lại không có thời khác.

2) Nhiếp luận nói trần rốt ráo không thật, chẳng phải là thế đế mà vẫn còn có thức, do thức là thế đế. Nay nói về điều này cũng nói môt lần, vì mượn thức để phá tan trần, nên nói là "trần không có", thức "có". Nhưng trần và thức, đại khái có hai thứ:

1) Trần tánh, thức tánh, thế đế đều là không.

2) Nhân duyên trần, thức, thế đế đều có.

Y cứ gốc, ngọn mà nói thật ra do tâm chấp trần, mà ngoài tâm không có trần, vì tâm là gốc, trần là ngọn, nên nói trần "không" thì thức "có". Đây là lời nói một bề, nhưng nói theo lý mà thì cả trần lẫn thức đều là không nói theo sự phân biệt thì trần thức đều có.

Hỏi: Nhiếp luận cho rằng nghĩa của bốn thức:

1) Giống như căn thức.

2) Giống như trần thức.

3) Giống như thức thức.

4) Giống như ngã thức.

Tất cả đều là thức, thật sự không có trần, nay sao lại nói là y cứ theo lý đều không có, còn y theo mặt tình thì đều có.

Đáp: Đây là lời nói mượn thức để phá trần, chỉ là bốn thức, thật ra không có trần riêng. Ở đây nói thức , có nghĩa là nói tưởng điên đảo

là Thức. Tưởng nghĩa là có căn, ngoài tưởng ra, thật không có căn, cho đến tưởng nghĩa là có thức, ngoài tưởng, thật ra không có thức, nhưng "sở tưởng" đã "không có" thì "năng tưởng" đâu có?

Như trên đã giải thích về tưởng. Cho nên với tình đều có, đối với lý đều không.

Hỏi: Ba luận không nói về nghĩa Duy thức, nay làm sao dùng?

Đáp: Ba luận chính là nói về nghĩa này. Phẩm Thành Hoại của Trung luận nói nếu cho rằng do hiện thấy mà có sinh diệt, thì đó là vì si vọng mà thấy có sinh diệt. Cho nên biết cảnh không có sinh diệt đều là do si vọng mà cho là thấy.

Phẩm Quán điên đảo nói khi sắc chưa hòa hợp với tâm, thì "không" vô sở hữu. Phải biết là do tâm tưởng cho là có sắc, ngoài tâm, thật sự không có sắc. Bách luận phá trần dẫn chứng như trên.

Tưởng là có nước, thật ra không có nước để phá. Lại đại tông của ba luận, nói về hai đế. Trung luận giải thích thế đế tất cả pháp tánh "không" mà người đời điên đảo phân biệt là "có". Đối với người đời là thật, gọi là đế. Phẩm phá "không" của Bách luận cũng thế. Tục đối với người đời là thật, nên gọi Đế. Tục đối với bậc Thánh vì không thật, nên không phải đế. Phải biết rằng thật sự không có các pháp.

Đối với tình, cho là "có". Với tình tức là nói ngang trái. Nói ngang trái tức là thức.

Hỏi: Trần, thức đã không cạn sâu, từ địa vị nào, mà Bồ-tát thực hành quán không có trần? Địa vị nào mà tu quán không có thức?

Đáp: Từ lúc mới phát tâm, cho đến đạt quả vị Phật đều thực hành quán không có trần, thức, vì sao? Vì nói theo chiều ngang, thì muôn pháp, dọc biện bốn câu, đều là cái thấy của tâm tưởng, khởi lên bốn câu dứt trăm phi, đây gọi là thật tướng các pháp. Bồ-tát từ mới phát tâm đã học quán thật tướng. Cho nên Đại Phẩm nói Bồ-tát từ lúc mới phát tâm, đã học vô sở đắc. Vô sở đắc vì không được ở trần, thức nên gọi là vô sở đắc. Từ lúc mới phát tâm tin tất cả pháp đều là tâm tưởng đã nói. "Sở tưởng" đã xưa nay rốt ráo bất sinh, "năng tưởng" tức xưa nay bất sinh. Kính tin như thế gọi là mười tín. Được tín này ngộ hiểu giai vị quán tâm, gọi là Thập trụ. Cho nên kinh nói nhập lý tam-muội gọi là Thập trụ. Dựa vào thập trụ này khởi hạnh gọi là thập hạnh. Biết tưởng trần bất sinh, niệm niệm thường khởi, không có vô sinh, không hướng đến tưởng trần. Cũng xoay tâm tưởng trần hướng về tưởng không có trần, gọi là thập hồi hướng. Quán hạnh không có trần, không có tưởng hiện tiền, gọi là Thập địa. Tưởng trần kết tập đều thanh tịnh, gọi là Thật địa.

Hỏi: Chỗ nào nói rằng từ khi mới phát tâm cho đến Phật địa đều không có tưởng trần?

Đáp: Kinh Niết-bàn chép: phát tâm rốt ráo hai, không riêng. Hai tâm như thế, tâm trước khó. Kinh Hoa nghiêm nói khi mới phát tâm vì tức là Phật, vì y cứ quán hạnh sáng tối khác nhau nên có các địa vị khác nhau.

Hỏi: Giai vị trần, thức đã không có cạn sâu. "Ngã không" "pháp không" cũng không có sâu cạn, vì sao Nhiếp luận v.v... nói rằng Thập giải Bồ-tát được "nhân không", chưa được pháp không?

Đáp: Phải nhận thức sâu sắc về nghĩa này. "Ngã" và "pháp" đều là tưởng, nghĩa là đều gọi là Trần. Ở trong trần Phá, tự có khó dễ. Năm tình của "nhân trần", vì nhận lấy chúng không được, nên dễ loại trừ. Thập trụ được "nhân vô ngã". Năm tình của "pháp trần" vì nhận lấy đều được, nên khó phá. Vì thế chưa được "pháp vô ngã", thì ra không giống với nghĩa trước.

Nói về nghĩa bổn thủy Đại phẩm nói vì tất cả pháp bất sinh, nên Ba nhã sinh. Nói tất cả pháp vốn bất sinh, nói chung, sở gọi là cảnh, năng gọi là tâm, đều vốn bất sinh. Nói riêng, thật ra không có trần nào sinh ra tưởng, gọi là sinh. Nay nói là cảnh đã vốn bất sinh, năng gọi là tâm tức là Vô sanh . Như lửa nước sở tương đã vốn bất sanh thì tâm năng tưởng cũng vô sanh, nhưng năng vị, sở vị điên đảo đã vốn bất sanh, đối với đây mà nói Ba-nhã tức là bất sanh, nên điên đảo vốn bất sanh, Ba-nhã bất sanh hai thứ này vốn đối nhau, đối với gốc điên đảo thấy là các pháp sanh, đối với điên đảo tức Ba-nhã vốn bất sanh, hai gốc này cũng đối nhau. Y theo duyên mà nay điên đảo sanh, cũng y theo duyên mà nay Ba-nhã bất sanh, cũng y theo Phật mà nay điên đảo bất sanh, nay Ba-nhã sanh, hai thứ này nay đối nhau. Điên đảo vốn bất sanh, đối với duyên nay sanh. Ba-nhã vốn sanh đối với duyên nay bất sanh. Y cứ Phật điên đảo vốn bất sanh nay bất sanh. Ba-nhã vốn sanh nay sanh, văn này lược nói gốc ngọn. Ở đây có thể giải thích bài kệ xưa có nay không, và chung cho tất cả mê ngộ, nên suy nghĩ cho kỹ ba nghĩa rốt ráo không.

Hỏi: Luận Thành thật, v.v... cũng nói giả thật không, tức nói trần không đâu khác gì với này?

Đáp: Tất cả Phật pháp nói ba thứ vô sanh rốt ráo không: Một là thật tướng các pháp vốn thanh tịnh, không có trần và tưởng, hai là chúng sinh cho là có một ngang trái, ở đây cũng cho là vô, như không có lửa nước mà cho là có một cách ngang trái, cũng không có nước sanh, cho

nên sáu đường xưa nay không khởi. Ba là Chư Phật mười phương tùy theo tâm điên đảo mà nói có trần, cũng không có pháp trần tưởng sanh khởi, như tùy theo người khát mà nói có lửa nước, thật ra không có nước khởi có thể dùng, vì quán sâu hành ý. Người ngoại đạo đều không biết ba pháp này. Tỳ-đàm chỉ biết các trần như bình, người, v.v... là không mà chẳng biết ba pháp này cũng là không. luận Thành Thật tuy biết không có người pháp trần mà không biết bản tánh của ba thứ này cũng là không, cho nên khác với Đại thừa.

SỐ 1827

BÁCH LUẬN SỚ

Thích Cát Tạng soạn.

QUYỂN THƯỢNG (Phần 1)

PHẨM THỨ NHẤT: CỞI BỎ TỘI PHƯỚC

Huyền nghĩa của luận này đã xếp vào đại khoa, nay giải thích tên phẩm chia làm sáu ý. Nói về Phẩm kệ thứ nhất, giải thích kệ thứ hai, nói về nhiều ít thứ ba, giải thích sanh nhau thứ tư, giải thích tên phẩm thứ năm, phân biệt xả phá thứ sáu. Bản Phạm luận này có một trăm bài kệ. Pháp sư Tăng Triệu nói: Năm mươi bài kệ sau không có lợi đối với Trung Quốc, cho nên thiếu mà không truyền, nhưng vẫn y theo tên gốc mà gọi là Bách.

Hỏi: Nay còn trong bản là năm mươi bài kệ trước hay năm mươi bài kệ sau? Hay là chọn lấy năm mươi bài tinh yếu? Đáp: Ngài Tăng Triệu đã nói năm mươi bài kệ sau không có ích lợi đối với Trung Quốc, cho nên biết phần đã dịch này là năm mươi bài kệ trước.

Hỏi: Năm mươi bài kệ trước nói về nghĩa là không cùng tận.

Đáp: Ban đầu xả bỏ tội phước, cuối cùng nói về phá không, các tà đều phá, các Chánh đều hiển, cho nên nghĩa đều đầy đủ.

Giải thích nghĩa kệ thứ hai: Nói chung về lập giáo, gồm có ba môn: Một là chỉ có văn xuôi, không có kệ tụng, giống như đại phẩm; Hai là chỉ có kệ tụng, không có văn xuôi, như kinh Pháp Cú; Ba là có cả hai thứ, như kinh Pháp Hoa, v.v... Trong kinh đã như thế, trong luận cũng lệ theo đó. Một là chỉ có kệ, không có văn xuôi, như Trung luận, hai là chỉ có văn xuôi, không có kệ tụng, tức là văn này, ba là có cả hai thứ, như luận Thập Nhị Môn.

Hỏi: Vì sao kinh luận nói về ba pháp này?

Đáp: Vì giáo hóa thích hợp khác nhau, ứng cơ mà soạn. Cho nên luận Thập Trụ Tỳ-bà-sa của Long Thọ chép: Có người thích văn xuôi,

có người thích kệ tụng, có người thích tạp thuyết trang nghiêm chương cú, sự ưa thích đều khác nhau, ta tùy theo đó mà không bỏ.

Kệ có hai loại: Một là kệ chung, hai là kệ riêng. Nói kệ riêng là kệ có bốn câu, mỗi câu có bốn chữ, năm chữ, sáu chữ, bảy chữ, gọi đó là kệ, là kệ riêng. Hai là kệ chung, là kệ thủ-lô. Thích Đạo An nói: Đó là cách đếm kinh của người Hồ, bất luận là văn xuôi hay kệ, hễ đủ ba mươi hai chữ thì gọi là kệ, đó là kệ chung. Trung luận, luận Thập Nhị Môn tức là kệ riêng, luận này là kệ chung. Luận Bà-sa nêu bốn thứ kệ: 1/ Tám chữ là một câu, ba mươi hai chữ là một bài kệ, đây là pháp kết kệ, gọi là A-nâu-tra-xiển-đề, là cách đếm kinh luận, cũng là cách tính đếm biên chép. 2/ Sáu chữ là một câu, gọi là Sơ kệ, 3/ Hai mươi sáu chữ là một câu, là hậu kệ, kệ này gọi là Ma-la. 4/ Dưới sáu chữ là một câu, kệ này gọi là Chu-lợi-đồ. Ở dưới nói kệ của Bách luận trong bốn thứ là kệ đầu tiên.

Cái gọi là kệ, người nước ngoài gọi là Kỳ-dạ, cũng gọi là Kiệt-dạ, đây gọi tắt là Kệ, Hán dịch là Cú, Tụng. Có người nói kệ là tên của môn này, dạy bảo là Kiệt, vì nói nghĩa ấy cùng tận nên gọi là kệ.

Nói về nhiều ít thứ ba: Pháp sư La-thập nói: Luận gồm hai mươi phẩm, mỗi phẩm đều có năm bài kệ, nên gồm có một trăm bài kệ.

Hỏi: Xét văn luận này dài ngắn bất định, đầu tiên là xả bỏ tội phước gần nửa quyển, chương Nhất Dị, v.v... Chỉ có vài trang, nếu mỗi phẩm đều có năm bài kệ thì lẽ ra có một trăm sáu mươi chữ, vì sao lại ít nhiều khác nhau như thế.

Đáp: Y theo văn Phạm kia, bản luận của Đề-bà thì mỗi phẩm đều có bốn bài kệ, chữ không ít không nhiều, nay có dài ngắn gồm có ba nghĩa: 1/ Thiên Thân chú thích luận có ít nhiều, điều nào khó hiểu thì giải thích rộng, điều nào dễ thấy thì nói lược, cho nên văn thành dồi dào mà dón gọn, 2/ Người chú thích luận xét hình thế của phẩm, nếu đều khó nói thì nghĩa sanh hỏi đáp ràng buộc nối nhau cho nên phẩm thì dài. Nếu đầu cuối dễ rõ thì giải thích thẳng mà thôi, lời văn thì ngắn. 3/ La-thập dịch luận xét rõ cơ nghi, điều nào có lợi ích thì dịch rộng, điều nào không có lợi ích thì dịch lược, cho nên văn phẩm có dài ngắn, các pháp sư giảng không thể hội được ý này nên lầm giải thích lăng xăng. Sanh nhau thứ tư: Nói mười phẩm: Là phẩm Xả bỏ tội phước, phẩm Phá Thần, phẩm Phá Nhất, phẩm Phá Dị, phẩm Phá Tình, phẩm Phá Trần, phẩm Phá trong nhân có quả, phẩm phá trong nhân không có quả, phẩm Phá thường, phẩm Phá không.

Hỏi: Mười phẩm của luận này vì sao phẩm đầu tiên là xả bỏ tội

phước? Đáp: Vì chín mươi sáu thuật chỉ biết khởi tội, đều là ba đường kia, người chưa ngộ mê đắm phước đức trở lại sáu đường, nay muốn chỉ cho bến xuất yếu cho nên lập ra thiên nói về xả bỏ tội phước, xả bỏ tội phước thì nghĩa đầu viên. Nhưng ngoại đạo không thọ ba không mà lập có thần ngã, cho nên thứ hai là phá Thần, nghĩa của thần không lập, nêu pháp để chống chế, nhưng một khác là đại tông của muôn hóa, nên trước phá tẩy, vì vậy có hai phẩm Phá một khác, lý một khác ẩn, khả năng dung thông lẽ ra không có, tình trần hiển hiện thì phải có hữu, vẫn còn phá bỏ, cho nên có hai hiện thì phải có hữu, vẫn còn phá bỏ, cho nên có hai phẩm Tình Trần. Bên ngoài nói: Nếu không có tình trần thì hoại nhân quả, nhân quả không hoại thì tình trần chẳng vô. Cho nên kế là hai phẩm trong nhân có quả không quả. Từ trên đến đây đã phá vô thường, năm thứ thường pháp riêng chưa dứt bỏ, cho nên phải phá thường, thường và vô thường đều là hữu pháp, hữu pháp bị phá thì sẽ rơi vào "không" nên kế là phá "không".

Giải thích tên phẩm thứ năm. Tội lấy sự bẻ gẫy làm nghĩa. Tạo nghiệp bất thiện, chiêu cảm ba đường ác, mắc phải quả báo khổ, hủy diệt người tu hành, gọi là Tội. Phước là lấy sự giàu, ích làm nghĩa. Khởi nghiệp thiện, chiêu cảm quả vui người, trời nên gọi là Phước. Xả nghĩa là nhập quán thật tướng, tâm không có chỗ nương, nên gọi là Xả.

Hỏi: Tội chiêu cảm quả báo khổ có thể được nói là xả, phước chiêu cảm quả vui, vì sao cũng bỏ?

Đáp: Khổ lúc tội trụ, khổ khi phước diệt, vì cả hai thời gian này đều khổ, nên phải buông bỏ cả hai.

Hỏi: Tội phước là gọi theo nhân hay gọi theo quả?

Đáp: Tội phước là nhân, mà được gọi quả. Vì sao? Vì y cứ theo quả để phô bày tội phước, nghĩa ấy quá rõ ràng, cho nên nghĩa xả bỏ mới thành. Như vì tội báo là khổ, không nên khởi tội, phước báo hết khổ, không nên chấp mắc phước. Vì quả đã có lỗi lầm, nên phải bỏ đi nhân. Nhân được gọi quả là ý ở đây.

Hỏi: Khổ lúc phước diệt, làm sao được dựa vào phước để xả tội?

Đáp: Phước có hai thời gian trở thành hai nghĩa xả.

a/ Lúc phước báo sinh, vì vui nên dựa vào phước đó để xả tội.

b/ Khi phước báo hết, vì khổ nên dựa vào không để xả phước.

Hỏi: Nếu tội có thể bỏ nên không tạo tội, phước đã có thể bỏ, lẽ ra cũng không tu phước mới phải chứ?

Đáp: Nếu có tâm sở đắc mà khởi tội phước, thì Bồ-tát từ lúc mới phát tâm đều không khởi. Nay vì người mới tu hành, mà thứ lớp nhập

đạo.

Lấy ba nghĩa để nói thì tội chỉ bỏ mà không lấy. “Không” “vô tướng” chỉ lấy mà không bỏ. Phước thì vừa lấy vừa bỏ. Vì muốn dựa vào phước để bỏ tội, nên phải tu phước. Vì muốn thâm nhập “không” cho nên xả.

Hỏi: Kinh nói lấy bỏ là hý luận của đoạn, thường. Nay sao lại nói về nghĩa lấy bỏ?

Đáp: Nay sở dĩ nói bỏ, là vì không phải bỏ của lấy bỏ.

Dưới đây nói rằng, bỏ danh, tâm không mê đắm, vì không có được, không có nương dựa, nên gọi là xả, tức là vì xả trừ lấy bỏ nên gọi là xả. Lại vì đối với hai thủ của chúng sinh nên nói hai xả, bịnh hai thủ nếu trừ thì không có chỗ xả.

Hỏi: Đã có hai xả bỏ tội phước, lẽ ra hai thứ tà chánh nên trừ, sao phá tà mà bày chánh ư?

Đáp: Nếu cho tội là tà, cho phước là chánh, tức là hai tà chánh xả, chỉ nay minh hai thủ vì rơi vào hai bên, nên gọi là Tà. Hai xả là Trung đạo, gọi là chánh, cho nên chẳng phải giống nhau.

Hỏi: Những người nào bỏ tội phước?

Đáp: Người mới tu hành, thì dựa vào phước để xả tội, người tu hành lâu thì dựa vào “không” để bỏ phước. Hai hạng người này gồm thâu hết tất cả người nên vì hai người mà nói về hai giáo.

Lại ngoại đạo có hai hạng:

- Khởi chấp “có”
- Khởi chấp “không”

Tu thiện, bỏ ác, phá chấp không. Tội, phước đều bỏ, phá chấp “có”, tức là nghĩa Trung đạo chẳng phải có, không phải vô, cho nên nói hai xả. Lại vì phàm phu nói hai xả, vì hai thừa nói tội, phước. Vì phàm phu chấp “có” nên có tội, phước của sáu đường. Nay nói tội phước tánh “không”, không nên mê đắm có. Nhị thừa chấp “không”, lúc chứng “không” không thể biết ngay tội phước rõ ràng cho nên nói: dù rốt ráo “không” mà tội phước rõ ràng. Hai xả tức là Ba-nhã. Tội phước tức là phương tiện, vì muốn cho tất cả phàm phu, Nhị thừa đều có phương tiện Ba-nhã, nên nói về hai xả, tức vượt qua năm trăm do-tuần của Pháp Hoa.

Lại Phật pháp có hai:

- Giáo thế gian
- Pháp ra đời

Nếu nói năm giới chiêu cảm cõi người, mười điều lành chiêu cảm

cõi trời nên răn ác, khuyến thiện thì đây là giáo thế gian. Nếu nói pháp còn nên xả, huống chi phi pháp, thì dựa vào "ba không" kia để xả hai thiện, được Thánh đạo của ba thừa nghĩa là giáo ra đời. Nay nói xả tội nghĩa là giáo thế gian. Kế là nói xả phước là nói giáo ra đời, cho nên lập thiên, hai xả thì gồm thâu năm thừa, bởi vì lời nói tà của ngoại đạo che khuất giáo của năm thừa, nên phá riêng lời nói tà, bày tỏ khắp giáo pháp Phật.

Lại pháp Phật có hai:

- Giáo Tiểu thừa
- Pháp Đại thừa

Bỏ ác, tu thiện, xả sinh tử mà chấp Niết-bàn nghĩa là giáo Tiểu thừa. Không có đều ác nào để xả, không có điều lành nào để chấp. Niết-bàn không phải vắng lặng, sinh tử không lẫn lộn, nghĩa là giáo Đại thừa, cho nên nói hai xả này thì gồm thâu Đại Tiểu thừa. Vì ngoại đạo chướng cả giáo thế, ra đời, nên luận chủ bác bỏ cả hai nêu bày cả hai.

Lại luận Trí Độ nói pháp nhẫn vô sinh có hai thứ chướng:

- Sát sinh, trộm cắp v.v... gọi là chướng thô
- Tâm lấy bỏ, thực hành thí, giới, gọi là chướng nhỏ nhiệm. Nay nói: xả tội thì trừ thô kia. Kế đến nói xả phước để dứt tế kia, thô tế đã tiêu diệt thì quán vô sinh hiện tiền. Đại ý ra đời của Bồ-tát ba đời, để cho lìa hai chướng được Vô sinh.

Lại pháp Phật có hai đế: Vì là thế đế, nên nói dựa vào phước để xả tội, vì là đệ nhất nghĩa thì dựa vào "không" để xả phước. Do Chư Phật nói pháp thường dựa vào hai đế, nay muốn phá tà mê, bày tỏ hai đế, nên lập lời nói hai xả, cũng phá chung mọi mê lầm, bày tỏ chung các giáo. Một lần ra đời của Đề-bà như Đức Phật không khác.

Lại nói xả, nghĩa là tên khác của Trung đạo, là gọi riêng của Phật tánh. Như Niết-bàn chép: minh và vô minh, người ngu cho là hai. Người trí kiến lập rõ ràng, biết chúng không hai. Tánh không hai, tức là thật tánh. Thật tánh nghĩa là Phật tánh, Trung đạo.

Lại nói rằng mười điều lành, mười điều ác cũng giống như thế, cho nên biết nói hai xả tức nói Phật tánh Trung đạo. Phẩm Bất nhị pháp môn trong kinh Tịnh Danh chứng minh tội phước không hai, là nhập pháp môn không hai, cho nên biết được hai xả cũng là tên khác của chánh quán, tên gọi khác của không hai.

Lại nữa nay muốn đối với luận thuyết thủ xả của Tiểu thừa, nay lập ra chương, nói về luận thuyết hai xả. Tiểu thừa nói về thủ, xả tức là giáo sinh, diệt, cho nên Pháp Hoa phân biệt nói các pháp sinh diệt của

năm chúng, bày tỏ kinh sinh diệt của Tiểu thừa, tức là luận sinh diệt của Tiểu thừa. Đại thừa là kinh Vô sinh diệt, cho nên nói rằng vì các Bồ-tát nói mười hai nhân duyên không sinh diệt, trình bày kinh Vô sinh diệt, chính là luận "vô sinh diệt", cho nên Trung luận phát chỉ, nói bất sinh, bất diệt. Luận này dạy đầu tiên nêu lên hai xả, cho nên biết rằng vì giản phân khác với luận thuyết thủ xả của Tiểu thừa, nhằm nói về luận hai xả của Đại thừa.

Hỏi: Có bao nhiêu thứ xả?

Đáp: Nói lược có hai:

1) Vì người mới học, nói xả dần nên đầu tiên thì dựa vào phước để xả tội, sau thì dựa vào "không" để xả phước. Như phẩm Ba-nhã Tứ nhiếp chép: Bồ-tát nhận thấy chúng sinh khởi lên điên đảo "không", vì muốn cho họ ngộ "không" đảo, cho nên cứu vớt dần dần. Đầu tiên đối với người bỏn sẻn pháp, cứu vớt họ ra khỏi để cho họ thực hành bố thí.

Kế là về giáo bố thí, cứu vớt, để cho họ giữ giới. Kế đó đối với giới, cứu vớt họ để họ tu thiền cho đến đối với giai vị nhị thừa, cứu vớt họ ra khỏi để họ trụ Đại thừa, đây là cách xả dần .

Kế vì người có phước đức lớn vun trồng gốc lành sâu dày, thể hiện rõ phát chỉ, tức nói xả ngay, nghĩa là từ lúc mới phát tâm, đã tu tập chánh quán không hai, cho nên không bỏn sẻn, không bố thí, gọi là đàn na, cho đến không trí, không ngu, gọi là Ba-nhã.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN THƯỢNG (Phần 2)

Hỏi: Tội phước có mấy thứ?

Đáp: Nói rộng về tội phước, gồm có sáu thứ:

1/ Vì trong ngoại đạo có tà kiến, nên bên ngoài, sát sinh, tế trời. Vì lấy tội làm phước, nên xếp vào môn tội. Nếu là pháp mười điều lành như bất sát, bố thí, thì gọi là Phước.

2/ Phàm phu vì ba cõi mà tu thiện, gọi là Tội Nhị thừa thực hành xuất ly ba cõi, gọi là Phước.

3/ Việc Nhị thừa làm, gọi là Tội, điều Bồ-tát làm, gọi là phước, cho nên kinh Niết-bàn chép: Người cầu Nhị thừa, gọi là bất thiện, người cầu Đại thừa gọi là Thiện.

4/ Công hạnh trong Đại thừa có sở đắc, gọi là tội, vô sở đắc gọi là phước.

5/ Đắc, và vô đắc, gọi là Tội; Thấu rõ không hai, gọi là phước.

6/ Hai và không hai, sinh tâm động niệm, một mảy may nương dựa chấp đắm, đều là trái đạo, nên gọi là tội. Nếu chẳng phải hai, không hai, không có chỗ nương dựa, chấp đắm thì đó là phù hợp với lý, gọi là Phước.

Hỏi: Sáu cấp tội, phước này đều bỏ hết phải không?

Đáp: Một bề năm cấp trước y theo trong tội tự khai phước tội. Cho nên xả, một nghĩa sau, phù hợp với chánh đạo nên không nói xả.

Lại sáu nghĩa này vẫn còn xen lẫn danh ngôn "duyên" quán chưa vắng lặng cho nên đều phải xả.

Hỏi: Trúc Đạo sanh nói thiện không chịu báo, một bề hun đúc Phật. Các Sư Thành Thật nói: Một niệm thiện có hai nghĩa:

- Báo nhân chiêu cảm quả người trời.
- Tập nhân sinh nhau, được thành Phật.

Nay nói rằng xả phước là đồng với hai nghĩa này, là khác với hai sư kia?

Đáp: Nay nói có hai thứ thiện:

- Có sở đắc.
- Vô sở đắc.

Hai điều thiện này đều có đủ nghĩa chịu báo, không chịu báo. Nếu điều thiện có sở đắc không động, không xuất, chỉ chịu báo có sở đắc, không chịu báo vô sở đắc. Điều thiện vô sở đắc, năng động, năng xuất, không chịu báo có sở đắc, mà chịu báo vô sở đắc.

Hỏi: Nếu điều thiện có sở đắc không chịu báo vô sở đắc, đâu được Pháp Hoa nói một niệm thiện căn đều thành Phật đạo?

Đáp: Điều thiện có đắc là môn đầu tiên của vô đắc. Nhân thiện căn của người, trời gặp Phật Bồ-tát phá tâm có đắc, tu tập quán vô đắc mới được thành Phật, không phải khởi thiện có đắc mà được thành Phật.

Hỏi: Thật có ba tánh vì sao chỉ xả tội phước?

Đáp: Tội phước là nghiệp chiêu cảm sinh tử, cần phải xả chúng. Lại như Đại Chúng bộ, v.v... xác minh rằng chỉ có thiện ác, không có vô ký, nên chỉ nói xả tội, phước.

Phân biệt với xả, phá thứ sáu, tuy nói mười phẩm mà đặt tên có hai: phẩm đầu gọi là xả, chín phẩm gọi là phá. Nói chung tức phá là xả, tức xả là phá, nên văn sau nói rằng xả "ngã' như thế, gọi làđược giải thoát, nên biết phá cũng như xả mà đặt hai tên xả và phá, là vì tội phước bao ứng không thể sai chạy, nên không được nói phá, chỉ khởi báo ác, chiêu cảm ba đường, mê đắm phước, không tránh khỏi sinh tử, để chứng tỏ lỗi lầm kia, cho nên gọi là xả.

Ngoại đạo chấp ngang trái cho thần là thường, khắp, pháp "một", "khác" v.v... không thuộc về hai đế, nhưng "không" mà cho là "có", phải rửa sạch chúng nên chương sau gọi là phá.

Lại nữa luận này tuỳ có mười phẩm, nhưng phá tà, bày chánh là đại tông của luận. Phẩm xả tội, phước là bày tỏ giáo xả dần của Đức Như lai, nghĩa là bày chánh.

Từ "phá thần v.v..." trở xuống là phá chấp nhận pháp một cách ngang trái của các ngoại đạo, tức là phá tà. Về tông nghĩa chỉ có hai, nên đặt tên chỉ có hai.

Hỏi: Nếu vậy thì chương trước không phá tà, đoạn sau không bày chánh hay sao?

Đáp: Môn đầu bày chánh, chánh đã biểu hiện thì tà bị phá tan. Môn sau phá tà, tà bị phá, thì chánh được sáng tỏ, chỉ vì về nghĩa có phụ, chánh nên chia ra hai chương phá và hiển.

Lại môn đầu bày chánh, phá tà, nghĩa là đối với "duyên" giả, về

sau y cứ tà, tức y cứ “duyên” giả. Lại trong môn đầu, mượn chánh để phá tà gọi là đối duyên. Môn sau, mượn tà để phá tà cũng là đối duyên, cho nên Bách luận phần nhiều áp dụng đối duyên. Trung luận đa số dùng y cứ duyên. Luận này có hai quyển, mười phẩm.

Xưa, chỉ nói trăm bài kệ nối liền mười chương, mỗi bài kệ liên kết như mắt xích, nhằm làm sáng tỏ đạo, mỗi chương đều phá tà, cho nên không phân biệt khoa văn.

Thật diệu này được ý luận, thấy sâu tâm thánh. Nhưng ngài Thiên Thân giải thích phẩm Phá không, phần lớn nói về luận này, gồm có ba môn:

1) Xả tội, phước.

2) Phá thần.

3) Rửa sạch tất cả pháp.

Sở dĩ chia làm ba môn này là vì đầu tiên, bảo cho biết phương pháp mới học, phân biệt rõ vì thứ lớp của sinh đạo, nên trước xả tội phước chỉ vì thần là chúa tể của mọi hệ lụy, nên kế phá. Vì pháp là gốc của chướng đạo nên sau mới rửa sạch. Đã được bậc thánh tự khai thị nên phải cung kính, nhưng ba môn này chỉ tóm gọn trung tâm của Đề-bà, cũng chưa lãnh hội đầu cuối của một bộ, nên nay lại vừa chia làm ba đoạn:

1) Đảnh lễ chân Phật, cuối cùng đều là tà kiến. Vì sắp muốn bày chánh, phá tà, nên kính khen Tam bảo, thỉnh oai linh che chở, phát khởi đầu mối luận, là phần duyên khởi.

2) Từ “ngoại đạo bạch Phật những gì là pháp lành” là phẩm Phá không ở sau, luận nghĩa qua lại với ngoại đạo, bày chánh, phá tà, nói về thể của luận.

3) Từ ngoại đạo nói: Nếu phá như thế sẽ có những lợi gì? Là nói nghĩa của luận xong, lời lẽ của ngoại đạo bị khuất phục cùng cực, hồi tà nhập chánh, thỉnh cầu lợi ích là thế khác của luận.

Ba văn đều có hai:

1) Văn đầu có hai:

a) Kính khen Tam bảo, thỉnh oai linh che chở, phát khởi đầu mối luận.

b) Nói qua lại với ngoại đạo, tranh luận về Tam bảo chân, hay ngụy.

2) Văn kế có hai:

a) Xả tội phước nêu môn giáo xả dần của Như lai, phân biệt về bày chánh.

b) Từ phẩm Phá Thần trở đi, rửa sạch “nhân” “pháp” của ngoại đạo, nói về phá tà.

3) Văn sau có hai:

a) Nói về lợi ích.

b) Nói về tướng lợi ích, giải thích quy kính, chia làm năm môn.

1. Nói về ý quy kính.

2. Nói về quy kính không đồng.

3. Nói về thời gian quy kính.

4. Nói về đối tượng quy kính của luận.

5. Nói về thứ lớp quy kính.

1- Nói về ý quy kính:

Hỏi: Vì sao Luận này đầu tiên quy kính Tam bảo?

Đáp: Gồm có mười nghĩa:

- Vì muốn phân biệt kinh luận khác nhau: kinh do Phật nói đầu tiên, là nói sáu việc. Đệ tử soạn luận, trước là quy kính Tam bảo.

- Nay muốn như thật, phá tà, như thật bày chánh, vì muốn thỉnh oai linh che chở, nên kính Tam bảo.

- Vì muốn suy công về Phật hiện hữu, nhằm chứng tỏ không tự gây ra lỗi lầm.

- Đầu tiên, nói về Tam bảo, vì muốn phát khởi ở thời đại sau, để cho chúng sinh gợi lên niềm tin đối với luận.

- Vì muốn trái với tà, để cho họ nhận biết quy tông có địa vị.

- Nói lên Tam bảo rất tốt đẹp, trước là nêu lên sự tốt lành, tức là luận tốt lành.

- Vì muốn phát khởi giềng mối của luận là phá tà, bày chánh.

- Vì muốn A âu được tồn tại trước hết ngoài thời đại, nên đem đặt Tam bảo ở hàng đầu.

- Vì muốn lợi ích chúng sinh, như Tạp Tâm nói rằng khai thị chúng sinh niệm Phật, pháp, tăng cho nên cung kính Tam bảo.

- Vì muốn báo đáp ơn do Tam bảo mà được hiểu, Nay soạn luận nhằm bày tỏ tức báo ơn.

2- Nói các luận quy kính rộng, lược có hai:

A. Nói rộng, đại khái nói về năm sự việc:

1) Kính Phật.

2) Kính pháp.

3) Kính tăng.

4) Kính chủ nói kinh như luận Trí Độ đầu tiên, khen ngợi Tam bảo, kế đến riêng kính vị Kinh chủ.

5) Ý soạn luận.

B. Gồm có năm:

1) Kính Tam bảo.

2) Nói về ý soạn luận.

3) Chỉ kính Tam bảo tức như luận này.

4) Kính hai, như Địa luận chỉ kính nhân, pháp. Nhân, pháp nghĩa là kính Tam bảo bất tận, tạo ra tên "nhân" "pháp" chính là nói chung tất cả.

5) Chỉ kính Phật, như luận Địa Trì. Luận này chỉ kính Tam bảo nghĩa là vì muốn làm thay đổi tà để cho họ nhận thức địa vị quy y, cũng thỉnh khắp che chở. Đã chẳng giải thích kinh nên không chỉ kính vị chủ nói kinh . Đã là đương thời, đã qua, lại cũng không có ý soạn luận.

3- Minh thời gian quy kính:

Hỏi: Vào lúc nào Đề-bà có quy kính này?

Đáp: Đầu tiên Đề-bà ở sân vua, đánh trống luận, luận sĩ khắp tám phương đều cùng lúc nhóm họp, cho nên trước là lên tòa cao, lập Tam bảo nghĩa là Phật là bậc Thánh đệ nhất trong hết thảy các bậc Thánh; pháp Phật là pháp đệ nhất trong tất cả các pháp, Phật là tăng bậc nhất trong tất cả các chúng.

Nếu khuất phục được ta, thì ở đây nói chém đầu tạ từ nhau. Sau khi phá tà xong, ngài quay lại khu rừng Nhàn tản thanh vắng để soạn luận mới có quy kính này.

4- Nói về đối tượng quy kính:

Hỏi: Luận này kính nhất thể Tam bảo hay kính biệt thể Tam bảo?

Đáp: Vì câu hỏi này nên Đề-bà xuất hiện. Vì sao thế? Vì Tăng khư chấp "một". Vệ-Thế Sư chấp "khác" đã xưng là ngoại đạo, nay còn "một" "khác", thà là nội đạo, vì thế không nên hỏi.

Hỏi: Ngoại đạo chấp "một" "khác" tà, Tam bảo là chánh "một" "khác" , há có thể đồng miệng cùng nói mà đều bài bác nhau ư?

Đáp: Dù gọi tà, chánh khác nhau, mà đồng là "một" "khác". Vì "một" "khác" đồng nên đồng là tà, cho nên đồng phá.

Hỏi: Nếu Tam bảo "một" "khác" đều phá, thì chúng sinh quy y chỗ nào?

Đáp: Tất nhiên có người "năng quy" thì có Tam bảo "sở quy" gọi là chấp "có", chính là quy "có", chứ không phải quy Phật, cho là có "ba" để quy, tức là chấp "ba". Cho nên kinh nói chấp Phật, chấp pháp và chấp tăng, cho đến chấp "ngã", "nhân" chúng sinh đoạn thường

v.v... đều là một loại chấp.

Hỏi: Nếu vậy thì lẽ ra không có “năng quy”, “sở quy”?

Đáp: Nếu nói không có “ba” để quy thì là quy “vô”, lại là chấp “vô”. vừa có, vừa không có, chẳng phải có, chẳng phải không có, chẳng phải “ba”, không có ba, đều là các chấp, chứ chẳng phải quy “ba”. Vì sao? Vì quy “ba” là vốn để cho dứt kiến chấp, nay lại sinh ra kiến chấp đối với quy, thì đâu phải là quy?

Hỏi: Nếu vậy, thì nay thế nào là quy Tam bảo?

Đáp: Luận này nói mà không chấp đắm, phá mà không chấp. Nếu có thể lo buồn mà không nương gá, việc không mất chân, tức là biết “ba”, gọi là quy y “ba”.

Hỏi: Nếu Tam bảo không phải “một”, “khác” thì vì sao xưa nói “ba”, nay nói “một”?

Đáp: Trong không có danh tướng, vì chúng sinh nên nói “một” “khác”. Xưa vì phá “ba” tà của ngoại đạo, nên nói “ba” khác. Nay vì phá nội học “ba” khác, nên nói “không khác”, muốn cho “khác” không khác của nội học ngộ được đạo vô ngôn chẳng phải khác, chẳng phải không khác.

Hỏi: Nay nói một Đức Phật thì chỉ cái gì là một?

Đáp: Nói đại ý thì đạo đã không hai, ba thì thể của Tam bảo đâu có khác ư. Nay chính vì một đạo thanh tịnh, nên gọi là “một”, chỉ một đạo này tùy theo chỗ mà gọi, nếu dựa vào nghĩa Niết-bàn thì Tam bảo đều lấy Niết-bàn làm thể, cho nên kinh nói Bồ-tát suy nghĩ. Thế nào là ba việc cùng một thể với ta. Đức Phật tự giải thích ta nói ba sự tức Niết-bàn nên gọi là một thể.

Nếu dựa vào nghĩa Phật tánh, thì Tam bảo đều lấy Phật tánh làm thể. Cho nên kinh tánh của ba quy như thế, tức là tánh của ta. Nếu y cứ chân đế để nói về Tam bảo thì Tam bảo nay đồng dùng chân đế làm thể, cho nên kinh nói nếu quán Tam bảo thường trụ, đồng với chân đế. Nếu y cứ vào nghĩa thường để nói về Tam bảo thì đồng dùng thường làm thể. Cho nên kinh nói ta cũng không nói Phật pháp chúng tăng không có khác nhau, chỉ nói thường trú không khác nhau mà thôi.

Nếu dựa vào nhập pháp môn bất nhị của kinh Tịnh Danh để nói về Tam bảo thì đều là tướng vô vi, và hư không v.v... tức lấy vô vi làm thể, đây là tùy theo nghĩa mà nói trái với vô tướng.

Hỏi: Kinh nói rằng danh “một” nghĩa “khác”; danh “khác”, nghĩa “khác”, sao gọi là một thể, khác thể?

Đáp: Đồng môt tên thường mà có ba nghĩa, nghĩa là một thể Tam

bảo, danh, nghĩa đều khác nhau, đây là "khác" thể Tam bảo.

Hỏi: Đã biết "một" "khác" đều là giả danh, nay sao luận này lại quy y?

Đáp: Nói cho cùng, thật ra không quy y "một" "khác", mà chỉ nói theo phương tiện dụng, "một" "khác" cùng quy y, vì muốn nêu "ba" chánh để phá "ba" tà kia, nên quy y "ba" khác. Nay nhân "khác" với "ba" vì thể ngộ ở không có khác nên quy không khác "ba".

Hỏi: Cả hai quy một thể, khác thể, lẽ ra cả hai đều là luận Đại thừa Tiểu thừa?

Đáp: Nay đúng là do cả hai bao gồm "một" "khác", chính là Đại thừa. Lại nữa dù nói ý đại tiểu nhưng vì chính là nói đại, nên là Đại thừa. Hơn nữa một thể là thật, khác thể là quyền, như Pháp Hoa là kinh Đại thừa, có đủ quyền, thật. Nay là luận Đại thừa cũng có đủ quyền, thật.

Hỏi: Xưa, Đức Phật phá ba tà của ngoại đạo, đã là khác thể. Đề-bà cũng phá ba tà của ngoại đạo, bày tỏ ba chánh, đâu phải là một thể?

Đáp: Khi xưa Đức Phật vì dựa vào Tiểu thừa để phá, nên nói về ba tiểu. Nay vì dựa vào đại để phá nên nói ba đại. Lại nữa nếu nói là đồng phá ba tà của ngoại đạo, đồng nói ba khác với thể, thì kinh Niết-bàn cũng phá ngoại đạo, có thể nói ba khác thể chăng? Trong nghĩa Tam bảo tự sẽ nói lần lượt.

Hỏi: Ba khác thể có mấy thứ?

Đáp: Nói lược có hai:

1/ Trái với ba tà, mà nói ba chánh

2/ Chữa trị ba bịnh, tất cả chúng sinh đều là người bịnh. Đức Phật là vị thầy thuốc, pháp là thuốc hay; Tăng là người khám bịnh. Vì cho nên bịnh chúng sinh được lành.

5- Giải thích thứ lớp Tam bảo: Y theo quy y Tam bảo tức là ba khác nhau , chỉ thứ lớp Tam bảo có ba:

1/ Thứ lớp tu hành: trước pháp, kế là tăng, sau là Phật. Do trước có pháp sở hành, kế đến, hạnh tu chưa viên mãn là tăng; hạnh mãn đầy đủ gọi là Phật.

2/ Thứ lớp ứng tích. Trước tăng kế đến Phật sau là pháp. Đầu tiên chán cuộc đời đi xuất gia, gọi là Tăng. Hạnh tu hành đã mãn, thành Phật. Được thành Phật rồi mới xoay bánh xe pháp, cho nên có Pháp.

3/ Thứ lớp hóa nghi. Trước nói về thành Phật, kế nói về thuyết pháp, sau mới có Tăng.

Nay vì dựa vào thứ lớp hóa nghi, nên kính khen Tam bảo. Y theo

trong kính Phật chia làm hai:

1/ Nêu chung dung nghi của "năng lễ" và sự tôn quý của "sở lễ".

2/ Khen riêng đức của Phật, giải thích sự khen ngợi thành kính.

Đảnh lễ, đây là tiêu biểu cho dáng dấp "năng lễ". Lễ có ba:

1/ Lễ bậc hạ: Nghĩa là Vái.

2/ Lễ bậc trung: Bốn chi sát đất, đầu không tiếp xúc với chân

3/ Lễ bậc thượng: Đầu cao, chân thấp trong một thân. Nay lấy cái cao của mình để lễ chân thấp kia, vì đó là cùng cực của tâm cung kính, cho nên gọi là lễ bậc thượng.

Lại có ba cách lễ:

1/ Thân lễ mà tâm không lễ, như Điều-đạt lễ Phật, thân bên ngoài dù lễ mà trong tâm muốn hại Phật.

2/ Tâm lễ mà thân không lễ, như khéo ngồi ngay, quán pháp thân Phật, Đức Phật khen là thật lễ Phật.

3/ Thân tâm đều lễ, tức là thân Đề-bà có cúi, ngước, gọi là hình lễ, đạt được tôn, ty không hai tức là tâm lễ.

Hỏi: Nay thế nào là lễ Phật?

Đáp: Dù có cúi, ngước mà thật ra không có co duỗi, tức sinh bốn trí, gọi là thuận với tâm Phật. Như dù có cúi xuống, ngửa lên, mà thật sự không có co duỗi, tức trí Như lai . Dù không có co duỗi, mà sự thật có co duỗi, tức trí Phật. Nhậm vận hiện tiền là trí tự nhiên. Không từ thầy mà được, là trí vô sư.

Người thực hành lễ này không những chỉ là lễ Phật, mà cũng tức là Phật bởi vì bốn trí gọi Phật, đã sinh bốn trí chẳng lẽ không phải Phật ư?

Lễ Phật đã như vậy, vận dụng sáu căn đều như vậy thì thường nhập tri kiến Phật là bản ý của Phật ba đời.

Phật ai (từ bi) thế tôn, đây là tiêu biểu tôn hiệu được lễ, cho nên nêu ba hiệu này, gồm có ba thứ:

1/ Nói sơ lược, nghĩa là Như lai Ứng cúng, Chánh biến tri, phần nhiều gọi bằng tiếng Phạm.

2/ Nói trong xứ, tức là mười hiệu, thường dùng tên của cõi nước này.

3/ Vô lượng hiệu, như luận Trí Độ nói ngoài mười hiệu, còn có các hiệu, đó là Độ Bỉ Ngạn, v.v... cũng như phẩm Danh Hiệu trong kinh Hoa nghiêm nói.

Nay trong đây chỉ nêu lên ba hiệu, gồm có hai nghĩa:

1/ Bao gồm đức lược khắp, Phật dịch là Giác, nghĩa là Trí Tuệ. Ai là từ bi, là công đức. Vì phước đức đã đủ, được chúng sinh tôn trọng, nêu lên sơ lược ba hiệu này thì bao gồm đức, hiệu, tu.

2/ Nêu Phật, đây gồm cả mười hiệu. Ai với Thế tôn thì ngoài mười hiệu còn có vô lượng hiệu, cho nên luận Trí Độ nêu mười hiệu, bắt đầu từ Như lai... cuối cùng là Phật. Cho nên biết nêu Phật thì gồm cả mười hiệu. Ai với Thế tôn thì hiệu vô lượng ngoài mười hiệu.

Hỏi: Vì sao nêu Phật là bao gồm mười hiệu?

Đáp:

1/ Vì muốn nêu sau, bao gồm trước.

2/ Hiệu Phật không có bắt đầu của Tam bảo, hiệu khác thì không như vậy.

3/ Phật là trí tuệ. Ai là công đức. Vì muốn... trở xuống, là đối với xưng đại ai, là khen phước đức đều đầy đủ.

Hỏi: Vì sao riêng lấy ai làm phước đối với tuệ trên?

Đáp: Phật là Ba-nhã. Ai là đại bi. Ba-nhã không chấp đắm "hữu", do vì siêu phàm. Đại bi chẳng nhiễm "không", vì vượt qua Thánh, là cha của sáu đường, bậc tôn quý trong ba Thánh, thế nên nêu riêng.

Lại nay vì muốn phá tà, bày chánh, nên cung thỉnh Như lai đại bi, xót thương oai linh che chở.

Vào tám trăm năm sau Phật nhập diệt, hầu hết các ngoại đạo v.v... đều chìm đắm trong biển tà kiến, thật đáng thương xót, cũng nguyện cầu che chở sao cho họ bỏ tà về chánh.

Từ "trong vô lượng kiếp..." trở xuống, là phần thứ hai, khen ngợi công đức của Phật để giải thích ba hiệu trên. Nay y theo tám nghĩa của văn này để giải thích:

1/ Khen ngợi trực tiếp đức của Phật: câu đầu khen Ngài đại bi che chở bên ngoài, câu kế khen trừ kiết tập bên trong, vì đủ cả hai đức trong ngoài nên trời rồng cảm kính.

2/ Câu đầu khen nghiệp công đức, câu kế trừ kiết tập trong, khen nghiệp trí tuệ. Do phước tuệ đã trọn vẹn, vì được thế gian tôn sùng, nên trời, rồng cảm kích cung kính.

3/ Trong mỗi câu đều khen nhân quả: trên nói về đại ai, khen công đức của quả địa. Trong vô lượng kiếp, thường cứu vớt nổi khổ đau của chúng sinh là khen công đức trong nhân. Phiền não đã hoàn toàn dứt sạch là khen trí dứt trong nhân tập quán cũng trừ, là khen trí đoạn của quả địa. Vì nhân quả của công đức, trí tuệ đã viên mãn, được muôn vật suy tôn, nên trời, rồng cảm kính.

4/ Khen ngợi ba đức của Phật, là giải thích ba hiệu trên.

Trong vô lượng kiếp cứu vớt nỗi khổ đau của chúng sinh, là giải thích danh hiệu “ai” ở trên.

Kiết tập đã trừ, là giải thích hiệu Phật trên. Trời, rồng cảm kính là giải thích hiệu Thế tôn.

5/ Vì ngoại đạo khác lạ, bởi ngoại đạo không thể gánh vác nổi khổ của muôn vật, nên họ không có đại ai, còn có đủ kiết, tập nên không được gọi Phật vì họ hãy còn tôn sùng Thích, Phạm đâu được Thích, Phạm tôn kính, nên không có hiệu Thế tôn.

6/ Có khả năng cứu vớt nỗi khổ đau của chúng sinh, khác hẳn với người Nhị thừa không có từ bi. Kiết tập đều dứt sạch, khác với phiền não còn thừa của Bồ-tát. Kia thế nên luận Trí Độ nói khi làm Bồ-tát, thì dứt trừ hết phiền não, lúc thành Phật thì dứt sạch tập khí nên biết rõ tập khí đã dứt trừ hết, khác với Bồ-tát được trời, rồng cảm kính khác với ngoại đạo.

7/ Đoạn văn này cấu trúc thứ lớp thật khít khao chặt chẽ để giải thích lẫn nhau. Đầu tiên khen đại bi của Phật, hay cứu vớt nỗi đau khổ của muôn vật, nghĩa là chúng sinh bị tai nạn chỉ sợ khổ, cho nên ban đầu khen Phật có khả năng cứu khổ. Nếu tự có tai nạn thì đâu thể cứu vớt người khác. Vì cho nên khen trừ kiết tập bên trong tự mình không có hoạn nạn mới cứu vớt được nỗi đau khổ của muôn vật. Cho nên lấy sau để giải thích trước. Trong, tự không có hoạn nạn, ngoài có khả năng cứu giúp người khác. Người này đáng tôn sùng, kính trọng cho nên nói trời, rồng cảm kính.

8/ Đầu tiên, cứu vớt nổi khổ của chúng sinh, là nói cứu vớt quá hoạn của người khác. Loại trừ hết kiết tập bên trong, mình không có nhân hệ lụy. Mình không có nhân hệ lụy, tức là biết không có quả hệ lụy. Cứu vớt quả khổ đau của người khác, tức là cắt đứt nhân khổ của chúng sinh. Tai hoạn, hệ lụy của nhân quả tự, tha đều tiêu mất, thật đáng tôn trọng, cho nên trời, rồng cảm kính.

Cũng lễ vô thượng... trở xuống, là phần thứ hai, kính pháp bảo, cũng chia làm hai:

1. Trước là nêu nghi dung “năng lễ” và tôn pháp “sở lễ”

2. Hai câu kế khen ngợi, giải thích pháp bảo.

Cũng lễ, nghĩa là lễ Phật trước. Nay kế đến kính pháp nên nói rằng “cũng lễ”. Nhưng kính Tam bảo đại khái có ba hạng:

1/ Kính mà không khen

2/ Khen mà không kính

3/ Vừa kính, vừa khen, tức là như trường hợp Đề-bà.

Vô thượng soi sáng thế pháp, nghĩa là đề ra pháp "được lễ". Nói vô thượng, nghĩa là tất cả chín mươi sáu thuật, kinh sách ký luận đã là tà thuyết, gọi là còn có cái trên. Pháp Phật chánh thuyết, gọi là không còn gì trên (vô thượng). Y theo pháp Phật, thì người, trời là giáo pháp thế gian, gọi là có trên. Pháp xuất thế của ba thừa, gọi là vô thượng (không có gì trên).

Trong pháp xuất thế thì Nhị thừa là pháp phương tiện, gọi là "Hữu thượng"; pháp Đại thừa gọi là vô thượng. Nếu theo Nhiếp luận nói về nghĩa ba thừa: Tiểu thừa, Đại thừa và Nhất thừa thì Nhất thừa là trên hết, gọi là vô thượng, hai thừa còn lại gọi là Hữu thượng.

Trong Nhất thừa có nhân có quả. Nhân hạnh chưa cùng cực gọi là hữu thượng, quả đức rốt ráo gọi là vô thượng.

Nói chiếu sáng thế gian nghĩa là thật tướng trung đạo có công năng sinh ra chánh quán, là nói vì soi rọi thế gian nên nói rằng chiếu thế. Lại chiếu thế nghĩa là do pháp bảo có công năng bảo cho ta biết đâu là tà, chánh, kể cả quyền, thật cho nên gọi là chiếu thế.

Trước nói về thể của pháp bảo vô thượng, kế là nói rằng "chiếu thế" là dụng của Pháp bảo. Nói pháp tức là thể của thật tướng này, vì có thể lau chùi, tìm tòi nên gọi là Pháp.

Hỏi: Pháp bảo có mấy thứ?

Đáp: Sư Số luận nói có bốn thứ Pháp bảo:

1/ Pháp của cảnh giới.

2/ Quả vô vi.

3/ Nghiệp thiện.

4/ Văn tự.

Phẩm Giải Phát Thú, trong luận Trí độ quyển năm mươi nói rằng pháp có ba thứ:

1/ Pháp vô thượng: Nghĩa là Niết-bàn.

2/ Phương tiện Niết-bàn: Nghĩa là tám thánh đạo.

3/ Tất cả lời nói thiện: Nghĩa là tám muôn pháp tạng, mười hai bộ kinh.

"Năng rửa sạch tì vết ô uế, ngăn cấm hý luận" là phần thứ hai, khen giải thích pháp bảo, nay dùng năm phen để giải thích:

1/ Trước kia, nói vô thượng chiếu thế, là nói thể của pháp bảo. Nay khen dụng của pháp bảo. Người khác không có thể, dụng này chỉ có Phật năng nói, cho nên nói rằng Chư Phật Thế tôn đã nói.

2/ Vô thượng chiếu thế, nghĩa là sinh thiện. Nay nói diệt ác. Diệt

ác, sinh thiện, người khác không có chỉ có Phật năng nói, nên nêu con người để chứng thành.

3/ Chiếu thế pháp, nghĩa là thật tướng Bát nhã. Do thật tướng nên năng sinh chánh quán, nên gọi chiếu thế, có công năng làm thanh tịnh vết ô uế, nghĩa là khen quán trí Bát-nhã, vì chánh quán đã sinh, nên năng diệt hý luận.

"Chư Phật đã nói" nghĩa là khen văn tự Ba-nhã, không phải chỉ Ba-nhã có ba thứ mà pháp bảo cũng chỉ có ba thứ này, nghĩa là Cảnh, Trí và Giáo.

4/ Trước nêu hai nghĩa vô thượng và chiếu thế.

Từ đây trở xuống, dùng hai câu để giải thích: Năng tịnh dấu vết ô uế, là giải thích chiếu thế ở trước. Chư Phật đã nói là giải thích vô thượng trước, vì người "hay nói" đã là Thế tôn, nên pháp "được nói" gọi là Vô thượng.

5/ Vì chê bai ngoại đạo, ngoại đạo là pháp tà kiến, không thể không bỏ đi vật nhơ bẩn, cho nên không thể làm sạch vết ô uế, nên không gọi là chiếu người đời, chẳng phải Thế tôn nói thì không gọi là vô thượng.

Hỏi: Làm sạch vết ô uế, ngăn dứt hý luận, hai khả năng này có gì khác nhau không?

Đáp: Pháp sư Đạo Bằng đời Tống, giải thích luận này đứng đầu. Diêu công v.v... đều sử dụng làm sớ. Người kia nói rằng khen pháp bảo tức là nói về phẩm Xả Tội Phước. Vô thượng chiếu thế, đây là "năng xả" nghĩa là trí Vô tướng. Tịnh vết ô uế, nghĩa là xả tội. Phước của chấp tướng gọi là hý luận. Ngăn cấm hý luận tức là xả phước. Đại phẩm nói tịnh tu nghiệp đạo thiện, không có dấu vết ô uế, cho nên biết tịnh vết ô uế tức là xả tội. Do phẩm đầu của luận nói xả gọi là tâm không chấp đắm, cho nên biết chấp đắm phước tức là hý luận.

Lại nữa dấu vết là sân, ô uế là tham, hý luận là si. Khen ngợi pháp bảo hay diệt được ba độc. Lại nữa tịnh hóa vết ô uế là y cứ môn "Dụ thuyết" để khen. Nặng là ô uế, nhẹ là bị tỳ vết. Ngăn cấm hý luận là y cứ môn "pháp thuyết". Hý luận có hai: Ái luận và kiến luận.

Như phẩm Pháp trong Trung luận có nói. "Và..." trở xuống; là phần thứ ba kế là, kính Tăng bảo. Nhưng kính Tam bảo gồm có ba ý:

- Kính Phật thì nêu ba hiệu, ba đức là rộng.
- Kính pháp thì hai hiệu, hai đức là trung.
- Kính Tăng thì một hiệu, một đức là sơ lược, có thể so sánh lẫn nhau. Nhưng nói đảnh lễ là kính khắp Tam bảo, chỉ làm kệ quy để khen

ngợi, sao cho chương lời khéo léo, nên kính Phật gọi là đảnh lễ. Kính pháp là cũng lễ, kính tăng nói rằng đều kịp. Tám bối, nghĩa là trên nói dung nghi "năng lễ". Nay nêu ra người "sở lễ".

Bốn quả, bốn hướng, gọi là tám bối. Đầu tiên chỉ là hướng chẳng phải quả. Về sau chỉ là quả mà chẳng phải hướng. Ba người ở khoảng giữa, vừa hướng, vừa quả cho nên Tạp Tâm nói rằng do có năm việc nên có tên tám người. Sự trước, sau đều có một, khoảng giữa thì có ba. Nhưng Số Luận và mười tám bộ đều giải thích khác hẳn rằng đều không phải là ý chính. Nay chỉ nói theo luống dối, nhẹ nặng, y cứ quán, giải, sáng, tối nên tạo ra giai cấp trong không có giai cấp, để nói không như Số Luận chấp nhất định.

Hỏi: Nay luận Đại thừa vì sao đề cập kính Thinh văn tăng ư?

Đáp: Vì tám bối có cả Tiểu thừa và đại thừa, không cuộc hạn riêng Thinh văn, nên Long Thọ giải thích ba thừa chung với mười địa, phân biệt rõ Thinh văn, Bồ-tát phối hợp nhau để giải thích. Cho nên biết tám bối cũng chung cho cả Đại, Tiểu thừa.

Hỏi: Về tám bối của Thinh văn, văn ấy dễ rõ, còn tám bối quả Bồ-tát xin chỉ bày tướng đó?

Đáp: Đem cách giải thích của luận Trí Độ về ba thừa chung với mười địa phối hợp lại, cũng rất dễ hiểu.

Ngoại đạo nói rằng... trở xuống, là phần thứ hai, tranh luận về sự chân ngụy của Tam bảo. Có ba phen hỏi đáp theo thứ lớp sinh nhau tức là sáu ý:

1/ Người ngoài nói rằng: Lãnh kệ quyết định tôn.

2/ Nội học rằng: Sợ hỏi, bắt bẻ ngược lại.

3/ Người ngoài: Nêu ra thắc mắc, quở nội học.

4/ Nội học nói: Đối với tà, bày chánh.

5/ Người ngoài: Nêu đức bằng với nội học.

6/ Nội học: Xa không phải chỉ về sau.

Nói chung các luận đại khái có hai thứ:

1/ Gọi là hỏi đáp.

2/ Gọi là kế đến, nêu lên hai bên trong, ngoài đều nói "gọi hỏi đáp" nghĩa là khách, chủ thì nhất định hỏi là khách, đáp là chủ.

"Hai là trong, ngoài đều nói" nghĩa là vì hiển dương luận này, khách chủ không nhất định. Hoặc Đề-bà lên tòa ngồi, ngoại đạo công kích. Hoặc ngoại đạo lập tông mà Đề-bà biện luận nghĩa. Nay nêu cả hai trong ngoài đều nói thì đủ chứng tỏ lại làm chủ khách lẫn nhau.

Lại luận khác, vì thường đối với đồng học nên gọi là hỏi đáp. Nay

đối với dị học, phải gọi là nội ngoại.

Hỏi: Luận này đã làm khách chủ lẫn nhau. Vậy thì ai lên tòa trước?

Đáp: Như trước đã nói là Đề-bà lên toà cao trước, xưng Tam bảo là bậc nhất.

Hỏi: Có mấy thứ ngoại?

Đáp: Nói lược hai thứ:

1/ Tự ngoại Long thọ, tức phái Tăng-khư.

2/ Nội học trở thành ngoại, tức người mê giáo Pháp Đại thừa, Tiểu thừa.

Kệ nói là lời do Thế tôn, nói đây là lãnh thọ lời Chư Phật Thế tôn nói. Những ai là Thế tôn? Chính chắc chắn là tôn. Trong thời gian tám trăm năm, chỗ y cứ không phải một, cho nên nẩy sinh nhiều câu hỏi. Lại nữa trước kia luận chủ đã dùng nửa bài kệ nhằm chê bai người ngoài kia, là nói hướng về pháp bảo mầu nhiệm, chỉ do Phật nói, người khác không có. Người ngoài lại lãnh thọ để chê bai nội học. Cho nên đặt ra câu hỏi.

Lại nữa, ngoại đạo dù biết Đề-bà kính Phật cho là Thế tôn, nhưng về cách thức luận nghĩa, thì phải quyết định trước. Nội nói rằng vì sao ông sinh nghi như thế? Đây là phần thứ hai, sợ hỏi nên bắt bẻ ngược lại. Thông thường quyết định có bốn ý:

1/ Về mặt lý không nên hỏi. Vì sao? Vì trên bầu hư không có hai mặt trời, đất không có hai vua. Thế giới tam thừa chỉ có một Đức Phật. Nếu hỏi những mặt trời nào soi rọi? Những người nào là tôn? Về lý thì không nên hỏi.

2/ Quở người ngoài không lãnh hội ý chỉ trước. Trước kia ta nói rằng chư Phật, Thế tôn đã nói. Đã xưng Phật là Thế tôn, đâu được lại hỏi những ai là tôn?

3/ Vì muốn dẫn ra người ngoài, để cho họ thuật rộng tông của thầy, làm gốc của phá nội.

4/ Vì để cho thế vặn hỏi của họ bị bẻ gẫy nên bắt bẻ ngược lại, vì thế áp dụng bắt bẻ ngược lại trong bốn cách đáp để đáp lại. "Người ngoài nói rằng..." trở xuống, là phần thứ ba, nêu ra thắc mắc để quở nội, tức hai. Trước hết nêu ra thắc mắc, là đó quở nội. Trong nêu ra thắc mắc, trước chung, sau riêng.

1/ Nêu ra chung thắc mắc, nghĩa là đáp lại bốn câu hỏi ở trước, ông nói về lý, không nên hỏi, nay nói đạo lý nên hỏi. Vì sao? Vì chín mươi sáu thứ đều gọi trên bầu hư không có hai mặt trời, chỉ có ta là

Tôn.

2/ Ông nói không lãnh hội chỉ thú trước, điều này cũng không đúng.

Các sư đã đều xưng Thế tôn, cũng đều tự lập là Phật. Phật là giác cho nên kinh Niết-bàn nói rằng sáu sư nói tất cả thế gian không có tri kiến giác, chỉ riêng một người là thầy của ta có tri kiến giác, há không phải là Phật ư?

3/ Nếu ông dẫn dắt ta, để cho thuật rộng tông của thầy là ông phá gốc, trên ông đã nêu Tam bảo lẽ ra ta cũng phá gốc?

4/ Trước đây ông bắt bẻ ngược lại để cho vặn hỏi nêu ra bị bẻ gẫy. Nếu không có đạo lý, thì khó có thể để cho ông bẻ gẫy, đã là nghi có lý, bị ông bắt bẻ ngược lại, càng sáng tỏ thêm.

"Có người nói..." trở xuống, là phần thứ hai, nêu riêng sự nghi ngờ, lại chia làm hai:

- Nói trời là Thế tôn
- Kế nói người là Thế tôn

Sở dĩ trước là trời, kế là người vì có hai nghĩa:

- Trời hơn, người kém lấy đó làm thứ lớp
- Từ kiếp lâu xa đến nay, vì đã có trời nên trời xuất hiện trước. Từ kiếp này vì đầu tiên mới có con người, nên sau là nêu người.

Sở dĩ chỉ nêu người, trời vì hễ gọi là Thế tôn, không ngoài người, trời, chỉ nêu người, trời là gồm chung tất cả.

Lại ngoại đạo không biết có trời trong trời là Thế tôn, cho nên họ chỉ nêu người trời.

Hỏi: Trung luận, luận Trí độ đều nêu trời này, đâu khác gì luận này?

Đáp: Nếu nói theo người thì Trung luận, Bách luận đều là nêu người chú thích luận . Luận Trí Độ là Long thọ tự sắp bày. Nói theo nghĩa , thì Trung luận nêu người, vì nói nghĩa của pháp.

Sở dĩ nói về pháp, là vì luận chủ bày tỏ "tám bất" của Phật là vô sinh, nêu lên các ngoại đạo có hai điều sai lầm.

1/ Không biết nghĩa nhân duyên sinh.

2/ Không biết pháp vốn tự bất sinh.

Thế nên, Phật và ngoại đạo vì tranh luận đối với Pháp là sai, cho nên nêu hai trời kia. Luận Trí Độ và luận này vì tranh luận về con người chân ngụy, cho nên nêu bày.

Hỏi: Vì sao Trung luận trước nêu Tự Tại, sau nêu Vi Nữu? Nay luận này trước nêu Vinữu, sau nêu Tự Tại?

Đáp: Vì hai trời này tức là bổn, tích. Trung luận thì trước bổn, sau tích, tức là lấy bổn duỗi tích. Bách luận thì trước tích, sau bổn, lấy tích để hiển bổn. Vì sao? Trung luận là nói nghĩa “sinh”. Vì “sinh” là gốc của pháp, nên trước nói về gốc. Luận này không vì nói ở gốc, chỉ nói người là tôn.

Lập người là tôn, thì trước phải nêu tích, sau nói về Bổn. Thân Phật cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao luận Trí Độ nêu ba? Còn luận này nêu hai?

Đáp: Trung luận có nói:

1/ Phạm thiên lại ở trong rún của Vi-nữu, là xếp Vi-nữu vào trời kia.

2/ Ngoại đạo có nghĩa hai thân, ba thân. Luận Trí Độ nói đủ cả ba thân. Trong luận này chỉ nói hai. Giống như trong pháp Phật có khi có ba thân, có khi nói hai thân. Riêng luận của Đề-bà nói rằng Vi nữu gọi là trời Na-la-diên. Từ rún sinh ra hoa sen, hoa sen sinh ra Phạm thiên. Phạm thiên là tổ của chúng sinh. Từ miệng Phạm thiên sinh bà la môn, cánh tay, sinh ra Sát-lợi, hông sinh ra Tỳ-xá, ống chân sinh ra Thủ-đà. Đại địa là giới tràng. Tất cả chúng sinh đến trên tràng này sát sinh để cúng tế trời, đều sinh lên cõi trời kia.

Về Ma-hê-thủ-la, Đề-bà luận rằng chúng sinh trong sáu đường, vật của trời đất đều là thân của trời Tự Tại, nên trời Tự tại lược nói ba thân:

- Thân Tự tại.
- Thân Na-la-diên.
- Thân Phạm thiên.

Thân trời Tự Tại gồm có tám phần: hư không là đầu; mặt trời mặt trăng là mắt; đất là thân; sông biển là nước tiểu; núi gò là phân; gió là mạng; tất cả lửa là hơi nóng; tất cả chúng sinh là trùng trong thân.

Ca-tỳ-la, là phần thứ hai kế, là nêu ba vì tiên để làm Thế tôn.

Ca-tỳ-la, Hán dịch là tiên Huỳnh đầu, cũng gọi là Kim đầu, vì đầu màu vàng, nên lấy đó đặt tên.

Luận Kim Thất Thập chép: Ca-tỳ-la, dịch là Tiên sắc đỏ. Vào thời kiếp sơ, từ hư không xuất hiện tự nhiên có bốn đức:

1/ Pháp.

2/ Trí tuệ.

3/ Ly dục.

4/ Tự tại.

Cộng chung bốn pháp này để thành thân vị tiên kia. Như trong

pháp Phật đủ bốn đức: thường, lạc v.v... Bốn pháp này thuộc về giác đế, cho nên giác có tám phần: Bốn là bốn phần như pháp v.v... Kế là bất tịnh giác trái với bốn phần này.

Nói pháp, nghĩa là người nước ngoài gọi Ma-da-ni, Hán dịch là Pháp tướng. Pháp tướng có năm:

1/ Không có tức giận.

2/ Cung kính quy y.

3/ Trong ngoài thanh tịnh.

4/ Đều ít uống ăn.

5/ Không buông lung.

Lại có năm pháp:

1/ Không sát sanh.

2/ Không trộm cắp.

3/ Phạm hạnh (thanh tịnh).

4/ Nói thật.

5/ Không có gièm pha tà vạy, nên gọi là pháp.

Thứ hai là trí tuệ có hai thứ:

1/ Trí ngoại.

2/ Trí trong.

Trí ngoài là sáu thứ luận:

1/ Thức xoa luận.

2/ Tỳ-già-la luận.

3/ Kiếp ba luận.

4/ Thọ-đề luận.

5/ Xiển đà luận.

6/ Ni-lộc-đa luận.

Biết sáu luận này gọi là trí bên ngoài.

Trí bên trong là ba đức, tự tánh, ngã và trí khác lạ. Kế là chặng giữa được giải thoát, nên gọi là trí. Thứ ba, ly dục có hai:

1/ Ngoài là đức ngoài của nhân duyên tài vật.

2/ Trong lìa phiền não v.v... gọi là giải thoát.

Nói tự tại, có tám thứ:

1/ Có thể tạo ra thân vi tế như lân hư.

2/ Nhẹ nhàng vi tế cực diệu, tâm thần không ngăn ngại.

3/ Đầy khắp hư không.

4/ Được thiền định như ý.

5/ Được làm vua chúa ba đời.

6/ Tuỳ ý sử dụng tất cả trần, có thể dùng trong một lúc.

7/ Không chấp lệ thuộc người khác.

8/ Đi đứng tự tại vô ngại, đủ bốn đức này để thành thân mình.

Ca-tỳ-la thấy thế gian chìm đắm, mù lòa, tối tăm, khởi tâm đại bi. Chao ôi, sinh tử trong mù lòa tăm tối. Quán khắp thế gian, thấy một bà-la-môn họ A-tu-lợi, hằng ngàn năm một lần cúng tế trời, mà Ca-tỳ-la ở trong hư không, không hiện thân mình, chỉ thấy sắc đỏ, nói với A-tu-lợi: “Ông đùa giỡn ư?”

Đáp: Vâng. Như thế một ngàn năm, lại đến, quá ngàn năm thứ ba mới nói rằng: “Ông có thể tu đạo chăng?” Người kia đáp có thể, liền vì họ nói ba khổ:

1/ Nội khổ, nghĩa là gió, nóng, lạt v.v... Từ rún trở xuống, là chỗ gió. Từ rốn lên đến tim, gọi là chỗ nhiệt. Từ tim trở lên, gọi là chỗ lạt, tám y phương phần có thể chữa trị nỗi khổ này.

2/ Ngoại khổ, nghĩa là cọp sói, v.v...

3/ Thiên khổ, nghĩa là gió mưa v.v...

Lúc bấy giờ, bà-la-môn bèn tin nhận, như thuyết tu hành, nhân đây nói hai mươi lăm đế, độ thoát làm đệ tử. Từ đây về sau, có Ca-tỳ-la nên gọi là Thế tôn.

Ưu lâu ca, Hán dịch là Hưu Giác (con cú tai mèo) tiên, cũng dịch là Xú Hồ tiên. Người này đã ra đời trước đức Thích ca tám trăm năm chưa ra đời, mà ban ngày thì soạn luận, nữa đêm đi dạo. Ai muốn cúng dường ông thì phải đợi đến nữa đêm, sửa soạn thức uống ăn, ông cùng quyến thuộc kéo đến thọ cúng dường, kinh nói là Vệ-thế-sư, có đến mười muôn bài kệ, nói về sáu đế, với nghĩa trong nhân không có quả, do thần biết điều khác lạ, lấy đây làm Tông.

Lặc-sa-bà, Hán dịch là Khổ Hạnh tiên. Ông này chấp rằng thân có hai phần: khổ và vui, có khi hiện đời thọ khổ cùng tận rồi pháp vui mới tự xuất hiện, kinh họ nói tên là Ni-kiền tử có mười muôn bài kệ. Như luận phương tiện tâm nói có năm trí, sáu chướng, bốn trược, dùng làm tông chỉ của kinh.

Năm trí là: văn trí, tư trí, tự giác trí, tuệ trí và nghĩa nghĩa trí. Sáu chướng là:

1/ Chướng không thấy.

2/ Chướng khổ thọ.

3/ Chướng ngu si.

4/ Chướng mạng.

5/ Chướng tánh.

6/ Chướng danh.

Bốn trược là:

1/ Sân.

2/ Mạn.

3/ Tham.

4/ Lừa dối.

Nói trong nhân vừa có quả vừa không có quả, vừa "một" vừa "khác" lấy làm tông chỉ của kinh, nên gọi Thế tôn.

Vị tiên, nghĩa là chín mươi sáu thứ ngoại đạo, lược nêu ra năm sư ở trước v.v... chấp đắm các chấp lạ. Ba sư này đều là người Thiên trúc trước khi Đức Thích ca chưa ra đời.

Lúc đức Thích-ca ra đời, chỉ gặp mười tám vị nhất thiết trí. Cách giải thích đó không đồng với ở đây. Pháp sư Hưng Hoàng nói rằng sáu người đầu tiên từ văn tuệ sinh tức A-lan, Ca-lan, v.v... Sáu người giữa từ tư tuệ sinh, tức Ni-kiền tử, Nhã-đề tử, v.v... Sáu người sau từ tu tuệ sinh, đó là Tu-đạt-đa v.v...

Sư La-thập nói sáu sư có ba bộ: Đại khái thì đồng, về chi tiết thì khác nhau, đều lấy khổ hạnh làm gốc (nền tảng). Sáu bài tụng đầu, có sáu vị trong bốn Vi-đà, gọi là Nhất thiết trí, tức là sáu sư. Sáu sư sau được năm thần thông, mà tường tâm ý này cũng vẫn là mười tám vị, trước hết là văn tuệ, kế đến là tư tuệ, sau là tu tuệ.

Sáu sư là:

1/ Phú-lan-na Ca-diếp: Ca-diếp là họ. Phú-lan-na được tên từ mẹ. Vị này chấp đoạn, cho rằng không có nghĩa vua tôi, cha con, nhân quả.

2/ Mạt-già-lê-câu-xá-lê-tử: Câu-xá lê tử từ mẹ mà đặt tên, Mạt-già-lê là chữ, vị này chấp tất cả pháp tự nhiên, làm tông.

3/ San-xà-dạ Tỳ-la-ni tử: Tỳ-la-ni tử là mẹ, đặt tên từ mẹ. San-xà-dạ là chữ. Vị này là người chấp rằng đạo không cần phải tu, trãi qua tám muôn kiếp, tự nhiên đắc đạo, như lăn ống chỉ từ núi cao xuống, khi chỉ hết thì ống chỉ tự nhiên ngừng lại.

4/ A-kỳ-đa-sí-xá khâm bà la: A-kỳ-đa là chữ, Khâm-bà-la là tên chiếc áo rách thô. Vị này chấp rằng thân có hai phần khổ vui. Hiện đang chịu khổ tận cùng, pháp vui tự xuất hiện.

5/ Ca-la-cưu-đà Ca-chiên-diên: Ca-chiên-diên là họ, Ca-la-cưu-đà là tên mẹ vị này. Ông ấy chấp rằng vừa có, vừa không, ứng vật khởi chấp. Người khác hỏi có phải không? Đáp là có. Người khác hỏi không có phải chăng? Đáp là không.

6/ Ni-kiền-đà nhã-đề tử: Nhã-đề tử đặt tên từ mẹ. Ni-kiền-đà là hiệu chung của người xuất gia. Vị này chấp nghiệp quyết định mắc quả

báo. Nay dù tu đạo vẫn không thể dứt giữa chừng.

Vì sao ông nói riêng lẻ... trở xuống, là phần thứ hai, nói về quở trách bên trong.

Nội rằng... trở xuống, là phần thứ tự, nêu đức, để hiển người. Từ trên đến đây là nói thẳng về bậc tôn quý của loài người, từ đây trở xuống là nêu pháp để thành người, người không có sang hèn, đạo ở chỗ tôn quý. Phật có hai nghĩa cho nên riêng được gọi là Tôn: Một là đức bên trong biết thật tướng, hai là đức bên ngoài khéo nói tùy duyên. Trong biết thật tướng tức là Ba-nhã, ngoài khéo nói nghĩa là từ bi. Lại trong biết thật tướng tức là trí tuệ chân thật, ngoài khéo nói gọi là phương tiện. Lại bên trong biết thật tướng gọi là tự giác, bên ngoài khéo nói pháp gọi là giác tha. Vì tự giác, giác tha nên gọi là Phật, chỉ có Phật được gọi là Thế tôn. Tức là đáp lại hai câu hỏi trên: Một là chỉ có Phật là Tôn, ông sanh nghi là lỗi, hai là chỉ có Phật là Tôn nên lời tôi nói không có lỗi.

Người ngoài nói trở xuống là thứ năm, nên đức ngang với bên trong, y cứ văn có hai: Thứ nhất là chánh nêu đức để thành tựu người, thứ hai là quở trách luận chủ. Phần thứ nhất lại có hai: trước nêu chung về đức để thành tựu người, kế là nói riêng về Tam bảo giáo hóa thế gian, trước là nói các Sư cũng có hai đức trong ngoài nên đồng là Thế tôn, ông không nên nói chỉ có Phật là Thế tôn. Như Ca-tỳ-la trở xuống là thứ hai nói rộng về Tam bảo giáo hóa thế gian, trong đây nêu mười sư: Một là Ca-tỳ-la Tam bảo hành thế, hai là Ưu-lâu-ca Tam bảo hành thế, ba là Lặc-sa-bà Tam bảo hành thế, sư thứ tư cho việc tự nhịn đói là Đạo, Sư thứ năm lấy việc nhảy xuống vực sâu để cầu thành thánh, Sư thứ sáu cho việc nhảy vào lửa là Đạo, thứ bảy là gieo mình từ núi cao xuống để cầu đạo, thứ tám cho vắng lặng là Đạo, thứ chín là lấy thường đứng là Đạo, thứ mười là cho rằng giữ giới trâu bò là Đạo. Ba Sư trước nêu rộng kinh pháp, dùng Tam bảo lưu hành giáo hóa, bảy Sư nói thẳng khổ hạnh mà thôi. Ca-tỳ-la là Phật bảo, đệ tử là Tăng bảo, tăng-khư kinh là Pháp bảo. Tăng-khư, Hán dịch là Thế Số luận, nói tất cả pháp không ngoài hai mươi đế, cho nên tất cả pháp thuộc về hai mươi lăm đế, gọi là Thế Số luận. Nói tướng chung, tướng riêng của các pháp lành: Một là nói tại gia, xuất gia đồng thọ năm giới gọi là tướng chung, ngoại đạo tại gia chấp nhận có khai thông, như gặp nạn, không toàn thân cho nên hành đạo, trừ bò, còn lại thì được giết. Nếu là toàn thân, lúc nạn gấp trừ vàng, còn lại thì được trộm. Trong giới dâm, trừ vợ là thiện tri thức và đồng nữ, còn lại được khai. Như giới không uống rượu, hoặc đến

xứ lạnh, trong lúc cúng tế trời được khai cho một giọt, hai giọt. Như giới không nói dối, nếu gặp nạn gấp cũng được khai cho, gọi là tướng riêng. Lại muôn pháp nói chung là Đại hữu, đó là tướng chung; Bình, y khác nhau gọi là tướng riêng. Biết hai pháp chung riêng này gọi là tướng chung riêng, trí gọi là Thiện pháp. Như trí Nhất thiết của Phật là tướng chung, trí Nhất thiết chủng là tướng riêng.

Hai mươi lăm đế. Luận này, luận Đại Trí Độ, luận Kim Thất Thập, kinh Niết bàn, Xiển-đề-Thủ-na và luận Câu-xá, năm chỗ này đều có giải thích. Nay lược hòa hợp nêu lên giềng mối. Cái gọi là Minh đế, xưa nói ngoại đạo tu thiền được năm thần thông, trước sau đều biết việc trong tám muôn kiếp, ngoài tám muôn kiếp thì không thể biết rõ, nên nói là mờ mịt.

Luận Trí độ nói Giác đế, đây là thức của trung ấm, ngoại đạo nghĩ rằng thức này là từ nhân duyên mà được, hay không từ nhân duyên mà được? Nếu từ nhân duyên thì nhân duyên là vật gì. Nếu không từ thì đâu được thức này.

Đã tư duy không thể biết rõ, bèn chấp thức này từ chỗ mờ tối, mịt mùng sinh ra, nên gọi là "minh đế", cũng gọi "thế tánh", tất cả thế gian lấy minh đế này để làm bản tánh của mình.

Giác đế, nghĩa là thức trung ấm, tức là Giác đế. Do thức của trung ấm vi tế, yếu ớt, vì khác với tánh chất của gỗ, đá nên gọi là Giác.

Tâm của "ngã", nghĩa là tâm "hoặc", hơi thô, vì duy trì tướng "ngã", nên gọi "tâm ngã", tức chi "thức" của pháp Phật. Vì chi thức là thức nhiễm ô, mà ngoại đạo lại cho là tâm của "ngã". Từ tâm của "ngã" sinh ra năm vi trần, nghĩa là năm vi trần tức là năm đế. Tâm của "ngã" đã thô, thì ngoài có năm trần thích ứng. Trong pháp Phật chính là chi danh sắc.

Ngoại đạo không thấu rõ, cho rằng từ tâm của "ngã" sinh ra năm vi trần, từ năm trần sinh ra năm đại. Năm đại tức là năm đế. Vì trần thì tế, đại thì thô, nên từ trần sinh ra đại. Đất có đủ năm trần, nước có bốn, trừ hương, lửa đủ ba trần, trừ hương, vị gió đủ hai, chỉ có thinh xúc, "không" chỉ có "tiếng".

Ngoại đạo nói rằng đất bám vào bụi nhiều, cho nên không có sức ở trên cùng, "không" nhờ bám vào bụi nhỏ, nên có sức ở dưới cùng. Đây là y cứ năm luân hình thành thế giới để phán quyết, hình thành thân trong cũng như vậy.

Từ năm đại sinh mười một căn. Đại là nhân, căn là quả, nên từ đại sinh ra căn. Theo nghĩa của pháp Phật tức là từ chi sáu nhập trở đi.

Ngoại đạo không hiểu thấu, cho rằng từ đại thành căn.

Mười một căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, tay, chân và hai đường đại tiểu và căn bình đẳng của tâm, nên nói là mười một căn. Năm thứ mắt v.v... gọi là "tri căn", nghĩa là có sự hay biết. Tay chân v.v... gọi là năm nghiệp căn. Nghiệp là tên của tác dụng, nghĩa là năm thứ này có chỗ tạo tác.

Tâm bình đẳng căn có hai cách giải thích:

1/ Thật là tâm của tâm thức, mà gọi là bình đẳng, nghĩa là năm căn như mắt v.v... đều "duyên" một trần. Tâm thức có thể "duyên" khắp cả năm, nên nói là Bình đẳng.

2/ Nói trái tim bằng thịt để làm bình đẳng, vì tâm đó ở trong một thân, nên gọi là bình đẳng.

Giải thích về năm đại hình thành năm căn không đồng:

1/ Tạo khắp, là theo nghĩa của Ưu-lâu-ca.

2/ Tạo khắp. Tạo khắp nghĩa là năm đại hình thành nhãn căn, hỏa đại thiên về nhiều. Sắc là "hỏa gia cầu-na". Mắt lại thấy sắc. Năm đại hình thành nhĩ căn, không đại riêng nhiều, âm thanh là "không gia cầu-na", nên tai lại nghe tiếng. Năm đại hình thành tỷ căn, địa đại thiên về nhiều. Hương là "địa gia cầu-na" nên mũi trở lại ngửi mùi hương. Năm đại hình thành thiệt căn, thủy đại thiên về nhiều, vị là "thủy gia cầu-na", nên lưỡi lại nếm vị. Năm đại hình thành thân căn. Phong đại nghiêng về nhiều, xúc là phong gia cầu-na, nên thân trở lại giác xúc.

Kế là tạo riêng là nghĩa của Ca-tỳ-la, do sắc hình thành hỏa đại, hỏa đại hình thành nhãn căn, nhãn căn lại thấy sắc.

Thinh trần hình thành "không đại", "không đại" hình thành nhĩ căn, Nhĩ căn lại nghe tiếng.

Hương trần hình thành đại địa, đại địa hình thành tỷ căn, tỷ căn lại nghe mùi hương.

Vị trần hình thành thủy đại, thủy đại hình thành thiệt căn, thiệt căn lại biết vị.

Xúc trần hình thành phong đại, phong đại hình thành thân căn, cho nên thân lại giác xúc.

Vì năm tri căn trội hơn, nên mỗi căn đều sử dụng một đại mà thành. Vì năm nghiệp căn kém, nên đủ năm đại mới thành. Tâm bình đẳng căn có hai giải thích. Nếu là nhục tâm thì đủ năm đại mới thành. Tâm của tâm thức chẳng phải do đại tạo thành. Xét luận Ca-tỳ-la, thì tâm của tâm thức này năng phân biệt.

Hỏi: Tăng khư chấp mười một căn, còn Vệ-thế sư chấp bao nhiêu

căn?

Đáp: Bà sa nói chỉ chấp có năm căn. Ni-kiền tử thì chấp vật thể trong ngoài đều có mạng căn, cho nên không cắt dứt cỏ tươi, không uống nước lạnh.

Lại có ngoại đạo chấp 120 căn, nghĩa là hai mắt, hai tai, hai mũi, lưỡi, thân ý mạng là mười. Năm căn như tính v.v..., và năm thọ căn, cộng thành hai mươi. Sáu đường, mỗi đường đều có hai mười, nên thành 120. Và thần làm chủ, gọi là hai mươi lăm đế.

Kế là luận Ca-tỳ-la nói hai mươi lăm đế, nghĩa là:

1/ Tự tánh hoặc gọi thắng nhân, do vì có thể làm nhân cho đế khác, hoặc gọi "mờ tối", vì khó biết rõ, cũng gọi tánh chúng sinh vì có công năng hình thành các vật.

2/ Sinh đại, hoặc gọi là "giác", hoặc gọi là "tướng" v.v... Kế đến từ đại sinh mạn, mạn hoặc gọi diệm xí v.v... Kế đó mạn sinh ra năm trần, năm trần sinh ra 16 pháp, nghĩa là năm đại, năm tri căn, năm tác nghiệp căn, tay, chân, và nam nữ tùy theo lấy một và lấy đại di. Đại di nghĩa là vì bỏ đi phần dơ nhớp.

Đều và biết: Biết, tức là "ngã" cũng gọi tổng ngự (ngự trị chung), nên thành hai mươi lăm.

Luận Ca-tỳ-la hỏi thế nào là phân biệt bản tánh trái, khác với biết?

Đáp: Kệ rằng:

Bản tánh chẳng đổi khác
Các đại cũng vốn trái
Mười sáu chỉ lại khác.
Người biết chẳng phải gốc.

Bản tánh nghĩa là năng sinh tất cả, vì không từ cái khác sinh, nên gọi bản tánh. Bản tánh năng sinh ra đại, v.v... vì thế bổn kệ gọi "không từ cái khác sinh", cho nên chẳng phải trái lại khác.

Giác cùng với tâm của "ngã", năm trần, bảy thứ này vừa là bổn, vừa là trái khác. Đại từ bổn tánh sinh nên trái khác. Vì năng sinh ngã mạn, nên gọi là bổn. Ngã mạn vì từ bổn đại sinh nên trái khác. Vì hay sinh năm trần cho nên gọi bổn. Vì trần từ mạn sinh, nên trái khác.

Vì năng sinh năm đại và các căn, nên gọi là bổn. Thinh trần sinh ra không và nhĩ căn nên gọi bổn, cho đến mùi hương sinh ra đất và tỷ căn.

Bảy thứ như thế vừa là bổn, vừa là trái khác.

Mười sáu chỉ trái khác, nghĩa là năm đại, năm tác căn, năm tri

căn và tâm. Mười sáu thứ này chỉ từ cái khác sinh, không thể sinh ra cái khác, nên gọi là chỉ trái khác.

Biết, nghĩa là chẳng phải bổn, chẳng phải trái khác. Biết là "ngã", "ngã" lấy biết làm thể, "Ngã" không từ cái khác sinh, lại không thể sinh ra cái khác, cho nên chẳng phải bổn, chẳng phải trái khác.

Hỏi: Năm đại sinh ra mười một căn, vì sao năm đại chẳng phải gốc?

Đáp: Nói rõ nghĩa ấy, nói thẳng năm trần sinh ra năm đại và mười một căn, không lại nói năm đại sinh ra mười một căn, cho nên năm đại không gọi là gốc?

Hỏi: Thế tánh sinh ra các như quả đại, v.v... là trong thế tánh có quả hay không? hay chẳng phải có chẳng phải không có?

Đáp: Luận Kim Thất thập phá nghĩa của hai nhà, lập trong nhân có quả:

1/ Phá trong nhân chẳng phải có, chẳng phải không của Lặc sa bà. Nếu chẳng phải có thì là "không", nếu chẳng phải không thì là "có". "Có" "không" này trái nhau, không được ở chung một chỗ. Như người sống chết không ở chung một chỗ.

2/ Phá trong nhân không quả của Vệ thế sư, đại khái có năm nghĩa không thành:

a/ Vì đều có thể tạo thành, như trong cát không có dầu, không thể nào lấy cát tạo thành dầu. Như trong thế tánh có đại v.v... từ thế tánh sinh ra đại v.v...

b/ Tất nhiên phải lấy nhân, nghĩa là như tìm bơ lấy sữa, không lấy nước, nên biết sữa có tánh lạc. Vì thế trong thế tánh có đại, v.v....

c/ Vì tất cả bất sinh, nghĩa là nếu trong nhân không có quả thì lẽ ra trong một vật sinh ra tất cả vật, mà thật ra thì không như thế, cho nên biết có quả.

d/ Vì "năng tác" "sở tác", như thợ gốm là năng tác, nên lấy đất sét để nung thành bình, không lấy cỏ để bện thành bình nên biết trong nhân có quả. Cho nên thế tánh năng tạo ra các quả như đại, v.v... thì trong thế tánh có đại v.v....

e/ Vì đều tùy theo nhân có quả, như lúa tẻ lại mọc lên lúa tẻ, v.v... Nếu trong nhân không có quả thì nhân quả không giống nhau. Vì năm việc này nên phá Vệ-thế sư, không lập trong nhân có quả.

Hỏi: Thế tánh có khác gì với đại, v.v...?

Đáp: Nói lược có chín điều khác nhau:

1/ Nhân khác với phi nhân. Thế tánh chỉ là nhân, mười sáu pháp

chỉ là quả. Hai mạn, năm trần, bảy thứ này vừa là nhân, vừa là quả. Vì từ thế tánh sinh, nên là quả, vì sinh ra cái khác nên là nhân.

2/ Thường khác với vô thường. Thế tánh là thường, đại v.v... vô thường, nên năm đại mất trở về năm trần, năm trần mất trở về mạn, mạn mất trở về đại, đại mất trở về thế tánh, thế tánh là thường.

3/ "Một" khác với nhiều. Thế tánh chỉ là "một", vì nhiều người cùng chung, đại mạn v.v... thì nhiều vì người không đồng.

4/ Khắp khác với không khắp; thế tánh và "ngã" khắp tất cả chỗ, còn đại, v.v... thì không khắp.

5/ Có sự khác với không có sự: Đại, v.v... co duỗi, qua lại sinh tử; thế tánh thì không như vậy.

6/ Mất khác với không mất, các vật như đại, v.v... mất thì trở về thế tánh, thế tánh thì không thể mất, vì thế tánh không có trôi lăn mất.

7/ Hữu hình khác với vô hình, thế tánh vô hình, còn đại, v.v... vì là hữu hình nên có khác.

8/ Dựa vào tha khác với không dựa vào tha: Như mười sáu vật dựa vào năm trần, cho đến đại, v.v... dựa vào thế tánh, thế tánh không có chỗ dựa.

9/ Từ cái tha, khác với không từ tha: Đại v.v... từ thế tánh sinh, nên dựa vào thế tánh, không được tự tại, mà thế tánh thì không có chỗ nương dựa.

Hỏi: Thế tánh và đại có chín thứ khác nhau, có nghĩa đồng hay không?

Đáp: Trừ thế tánh và "ngã", hai mươi ba pháp còn lại đều có ba: vui, khổ, si ám thì biết trong thế tánh cũng có ba tánh, đây gọi là nghĩa đồng.

Hỏi: Sinh nhau có hai:

1/ Chuyển trái với sinh, như sữa tạo thành lạc.

2/ Không chuyển trái lại với sinh, như mẹ sinh con, thế tánh sinh đại, v.v... là sinh gì ư?

Đáp: Là chuyển trái với sinh nhau.

Hỏi: Thế tánh là "một", làm sao sinh ra hai mươi ba pháp khác ư?

Đáp: Như trời mưa là "một" cho đến đất lại thành các thứ vị, thế tánh kia cũng như vậy.

Hỏi: Thế tánh là tự năng sinh, hay cộng, sinh tha sinh?

Đáp: Thế tánh và "ngã" hòa hợp, cộng sinh ra đại, v.v... Không cùng tận khác, như luận kim thất thập có giải thích.

Kế là luận Câu-xá đại khái đồng với luận này, chỉ ba thứ đầu: hỷ lạc, ưu khổ, si. Thứ khác đều đồng, đủ rõ ba thứ này không phải là số riêng, vì cũng thuộc về hai mươi bốn đế. Trên đã nói xong.

Kinh Niết-bàn, Xà đề thủ na với luận này có ba điểm khác nhau:

1/ Hai căn nam nữ. Ở đây nên lấy nam căn có hai, nữ căn cũng hai. Không như vậy, lược nêu căn kia có một, thì đại di có thể biết.

2/ Hai mươi mốt pháp, căn bản có ba, nghĩa là hắc, nhiễm, thô. Hắc, tức là vô minh; nhiễm là ái; thô là sân. Giải thích ba thứ này có hai:

a/ Ba thứ này thuộc về giác đế, chứ không phải hai mươi lăm số.

b/ Theo luận Kim thất thập thì ba thứ này cũng là khổ, vui, tối tăm trên thì thuộc về hai mươi bốn đế, nên không phải số riêng.

3/ Kinh Niết-bàn không kể "ngã", đương nhiên là vì lý do sơ lược.

Hỏi: Có người nói thần phục là "mờ tối" thần khởi là giác (thức), việc này thế nào?

Đáp: Nếu như vậy thì sẽ không có hai mươi lăm đế. Nay nói "mờ tối" vì đều là gốc của hai mươi bốn đế, gọi là bản tánh của thế gian. hai mươi bốn đế đều do "mờ mịt" mà có.

Về phần tịnh giác, xưa nói giác có hai thứ: cấu và tịnh. Trong tịnh có bốn:

1/ Phước đức nghĩa là sát sinh tế trời.

2/ Trí tuệ nghĩa là hai mươi lăm đế trí.

3/ Không chấp đắm, nghĩa là tứ thiền.

4/ Tự tại nghĩa là năm thông.

Trong bất tịnh giác cũng có bốn, trái với bốn tịnh trên, nghĩa là tội, si, chấp đắm, dục, không tự tại.

Nay là nói pháp lành nên chỉ nói tịnh, không nói bất tịnh, cho nên nói là Phần. Theo luận Kim thất thập, thì giác đế có tám phần: Bốn phần gọi là hỷ, bốn phần là si mê tối tăm.

Bốn phần hỷ như trên đã giải thích, đã nêu ra trong luận Ca-tỳ-la rồi, trái với bốn phần này tức là si ám.

Đệ tử của Ưu-lâu-ca... trở xuống, là Sư thứ hai cũng dùng Tam bảo giáo hóa thế. Ưu lâu ca là Phật bảo; đệ tử là tăng bảo, và kinh Vệ thế sư là pháp bảo.

Vệ-thế sư, Hán dịch là Dị thắng luận. Vì khác với Tăng khư, nên gọi là "dị", nói nghĩa tự tại, phá người khác khiến họ hư hoại, nên gọi là "Thắng".

Nay nói sáu đế là:

1/ Đà-la-phiêu, gọi là chủ đế, cũng nói rằng đế sở y, nghĩa là địa, thủy, hỏa, phong, không thời, phương thần, ý. Chín pháp này là chủ của tất cả vật, nên nói là Chủ đế.

Lại giải thích tất cả pháp đều có y chủ, nên phẩm Phá Thần nói rằng hắc là cầu-na, là nhắc lại Đà-la-phiêu này, phẩm Phá Dị chép: Bình là Đà-la-phiêu, một là cầu-na, cho nên biết được y chủ chung cho muôn pháp.

2/ Cầu-na, Hán dịch là Y đế, có hai mươi mốt pháp, đó là tám thứ: một, khác, hợp, ly, số, lượng, tốt, xấu. Kế là tám thứ khổ, vui, ghét, yêu, ngu, trí, siêng năng, lười biếng. Kế là năm trần, tức sắc, thinh, hương, vị, xúc. Do năm trần dựa vào năm chủ đế: Đất, nước, gió, lửa, gió, không. Khổ, vui, ngu, trí v.v... do hai chủ đế: thần, ý. Tám thứ còn lại đều nương.

3/ Yết-ma-đế, Hán dịch là Tác đế, nghĩa là có các động tác đưa lên, bỏ xuống, co lại, duỗi ra.

4/ Tam-ma-nhã-đề, Hán dịch là Tổng tướng đế, nghĩa là gom muôn pháp thành một đại hữu, v.v...

5/ Tỳ-thi-sa-đế, Hán dịch là Biệt tướng đế, nghĩa là bình, y khác nhau.

6/ Tam-ma-bà-dạ đế, Hán dịch là Vô chướng ngại đế, Như một cây cột, sắc hương có khắp mà không che lấp nhau.

Hỏi: Tất cả vật đều đủ sáu đế chăng?

Đáp: Đủ, nay lược nêu hai vật trong, ngoài. Chiếc bình là chủ, bụi (trần) bám vào bình, tức dựa đế y và chủ. Bình là do người khác làm ra tức là "tác đế". Bình có chung riêng. Năm trần bám trên bình, không ngăn ngại nhau, tức ba đế còn lại. Thân là chủ, hai pháp dựa vào thân: các trần và tâm sở.

Thân có tạo tác, thân có chung riêng. Các trần dựa vào thân không chướng ngại nhau, tức không che lấp nhau.

Luận Câu-xá noí đất, ruột, lá lách, Hán dịch là vật. Nhưng vật có chín thứ: Đất, nước, lửa, gió, không, phương, thời, ngã và tâm.

Chín vật này có khắp, không khắp: Năm vật đất, nước, lửa, gió, tâm này không khắp; bốn thứ "không", thời, phương, ngã, này thì có khắp tất cả chỗ. Bốn vật này có riêng pháp hợp ly. Như khi đi, giở một chân tức là ly, chân sau dính đất tức là hợp. Tất cả hành nghiệp đều như thế. Cầu-Hán dịch là Đức, mà có mười bảy thứ: Sắc, hương, vị, xúc, thinh, số, lượng, danh, hợp, ly, đây, kia, trí, khổ, lạc, ưu, ghét.

Dựa vào vật trụ là đức của vật gia, tự có ba loại:

1/ Năng tạo như năm thứ sắc v.v... là đức hay tạo, sắc là đức của lửa; hương là đức của đất; vị là đức của nước; xúc là đức của gió; thinh là đức của không.

2/ Số v.v... có bảy thứ đức, là đức bình đẳng. Bảy đức này đi suốt qua chín vật, vì đức đồng đều, nên gọi đức bình đẳng.

3/ Trí v.v... có năm đức, là đức của "ngã". Cầu-na chẳng phải chỉ có mười bảy, như công dụng của pháp, phi pháp, dài, ngắn, già, trẻ v.v... đều là Cầu-na, mười bảy thứ này là gốc, vật chỉ tự sinh, vật không sinh ra đức, đức chỉ tự sinh nhau, không sinh ra vật. Vì không phải loại sinh, nên không sinh nhau. Vật có ba thời gian: 1/ phương tiện; 2/ chánh hữu; 3/ hậu hữu.

Nếu lúc lân hư trần (cực vi trần) chưa hòa hợp với hữu, thì gọi là phương tiện. Bấy giờ lân hư trần còn trụ riêng mình, chưa hợp với đại hữu, nên không thể nói là "có", cũng không thể nói là "không". Tất nhiên vì có nên không phải như sừng thỏ. Lúc lân hư hợp với đại hữu, thì sinh ra đức. Đức này ở trong đức của vật, chỉ là đức của vật. Đức cũng chẳng phải nghiệp. Đức vật có chuyển động đi đến, v.v... gọi là nghiệp.

Trong chín vật chỉ có năm vật: Đất, nước, lửa, gió, tâm là có lân hư, vật khác không có. Trong Cầu-na đế, mỗi ngày tắm gội ba lần, lại cúng dường lửa v.v... hòa hợp sinh ra phần pháp lành của thần, nghĩa là khổ, vui, ngu, trí là thể của Cầu-na đế. Nếu tắm ba lần trong ngày, lại cúng dường lửa, thì đó là trí tánh. Nếu không tác động, thì là tánh ngu, cho nên nói tu hành trong Cầu-na đế vậy.

Ngoại đạo cho rằng Hằng hà là con sông tốt lành, người nào xuống đó tắm thì tội được tiêu diệt. Họ thấy bậc Thánh thời thượng cổ xuống sông tắm gội bèn thành thánh đạo, họ đến đây vào lúc sáng, tối và giữa trưa để tắm ba lần.

Luận Trí độ phá rằng: "Nước sông đã rửa sạch tội, thì lẽ ra cũng rửa sạch phước."

Lại cúng dường lửa: ba lần tắm, là nói diệt tội, lại cúng dường lửa, vì muốn sinh phước, ngoại đạo cho rằng lửa là miệng của trời, nên cứ hai buổi sáng tối lại cúng dường lửa.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo cho rằng lửa là miệng của trời?

Đáp: Luận Câu-xá nói có vị trời ở trong lửa nói, trong miệng các vị trời có ánh sáng, cho đó là lửa, nên nói là miệng trời.

Luận Phương Tiện Tâm chép: thờ lửa có bốn cách:

1/ Lễ kính vào lúc sáng sớm.

2/ Sát sinh cúng tế.

3/ Đốt các thứ gỗ thơm.

4/ Dâng các thứ đèn.

Hỏi: Luận Trí độ nói rằng lửa vốn là miệng của trời, mà nay nuốt tất cả, lời nói ấy là gì?

Đáp: Ngoại đaọ cho rằng lửa là miệng trời, có thể đốt ngay mười tám vật tươi v.v... để cho làn hương bay thấu lên tận các trời, trời được ăn mùi hương đó, làm cho con người được phước. Khi sắp đốt, trước nhờ người tụng chú rồi mới đốt, nay nuốt tất cả, là vì đây là vô thường trái, khác khiến cho tất cả thanh tịnh, bất tịnh đều đốt cả, cho nên nói rằng nuốt tất cả.

Hòa hợp sinh ra phần pháp lành của thần, nghĩa là nói rõ sự sùng bái. Về ba lần tắm gội để bỏ đi tội, rồi lại cúng dường lửa để sinh phước. Tội diệt, phước sinh, hòa hợp với thần. Thần là thường, không thể sanh, chỉ thần là chủ, khéo nương thần mà sinh, cho nên nói rằng sinh ra phần thiện của thần, nhưng thần sinh ra đủ thiện ác. Nay chỉ nói rõ điều thiện, nên gọi là Phần.

Đệ tử của Lặc-sa-bà tụng kinh của Ni-kiền-tử, Ni-kiền-tử, Hán dịch là Vô kiết. Dựa vào kinh tu hành, lìa kiết phiền não, nên dùng đó đặt tên, cũng gọi Na-da-tu-ma.

Xưa gọi Ni-kiền-tử, kinh nói có mười sáu đế. Văn tuệ sinh tám:

1/ Thiên văn địa lý.

2/ Toán số.

3/ Y phương.

4/ Chú thuật, và bốn sự đà, cho nên nói là tám vậy.

Kế là tu tuệ sinh tám: tu hạnh sáu tầng trời dục là sáu và thờ tinh tú thiên hành là bảy, và tu hạnh tiên sống lâu là tám.

Hỏi: Hai mươi lăm đế của Tăng-khư, nay nói riêng Giác đế, Vệ-thế-sư dẫn riêng dựa vào đế, nay dùng đế nào trong mười sáu đế ?

Đáp: Về pháp tu tiên sống lâu, với ý vì muốn bỏ đi nỗi khổ vô thường nên cầu thường, lạc tức là đế thứ mười sáu. Lại trời Ma-hê-thủ-la nói về nghĩa mười sáu đế.

1/ Đế lượng.

2/ Sở lượng.

3/ Nghi.

4/ Dụng.

5/ Thí dụ.

6/ Tất-đàn.
7/ Ngữ ngôn phân biệt.
8/ Tư trạch.
9/ Quyết.
10/ Luận nghi.
11/ Tu các nghĩa.
12/ Nghĩa hoại.
13/ Tự chứng.
14/ Nạn nạn.
15/ Tranh luận.
16/ Đọa phụ.

Lượng đế có bốn thứ:
1/ Hiện biết như mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, v.v...
2/ So sánh biết: Như thấy một phần thì biết phần còn lại, thấy khói biết có lửa v.v...
3/ Không thể biết: tin lời nói của bậc thánh nhân.
4/ Thí dụ biết: Như thấy mặt trời đi, v.v...

Sở lượng nghĩa là như thân có "ngã", cho đến giải thoát.

Nghi nghĩa là như thấy chiếc ghế giống như người, v.v...

Dụng nghĩa là như dựa vào vật này để làm việc.

Thí dụ nghĩa là như thấy con bò, biết là có trâu.

Tất đàn nghĩa là nghĩa đối với mình, do khác với nghĩa người. Như có số người cho rằng, căn là pháp thật, luận này nói căn là giả danh v.v....

Ngữ ngôn phân biệt nghĩa là phân biệt nghĩa mình, người.

Tư trạch nghĩa là suy nghĩ, chọn lựa đạo lý như thế.

Quyết nghĩa lý có thể quyết định. Luận nghị nghĩa là do ngữ ngôn nói lần đạo lý chân thật. Các nghĩa do lập nghĩa chân thật.

Nghĩa hoại là do lập vặn hỏi, để vặn hỏi lập nghĩa của người.

Chứng có năm thứ:
1/ Bất định.
2/ Trái nhau.
3/ Sanh nghi lẫn nhau.
4/ Chưa thành.
5/ Tức thời.

Nạn vặn hỏi nghĩa là nghe nói ở núi rừng có voi trắng, vặn hỏi ở đầu ngọn cỏ cũng có voi trắng. Tranh luận có hai mươi bốn cách:

Đọa phụ nghĩa là như luận Đọa phụ nói mười sáu đế này khác với

mười sáu đế của Lặc-sa-bà.

Lại có các sư v.v... trở xuống, đây đều xuất xứ từ chi phái trong bộ Lặc-sa-bà.

Pháp tự nhịn đói nghĩa là hoặc một ngày ăn ba quả, hoặc hớp gió, uống thức tươi sống, hoặc uống không khí.

Vắng lặng nghĩa là luận sư Nhã đề tử nói có sáu thứ che lấp sáu tự tại:

1/ Che lấp không thấy.

2/ Che lấp do khổ thọ.

3/ Che lấp do ngu si.

4/ Che lấp do tuổi thọ hết.

5/ Che lấp do không được tánh tốt.

6/ Che lấp tên ác.

Nếu trái với sáu thứ che lấp này, tức là sáu tự tại. Người kia lập chẳng phải có, chẳng phải không có làm tông, nhằm nói tất cả pháp.

Nếu nói là "có" "không" thì một pháp có thể lấy, nếu nói là không, mà muôn vật rõ ràng thì do lấy tâm thủ cảnh, không có cảnh nào hợp với tâm, dùng cảnh chấp tâm thì không có tâm nào hợp với cảnh, cho nên nói rằng "chẳng phải có" "chẳng phải không".

Lặng lẽ không nói. Giữ giới trâu: Nghĩa là như luận Câu-xá nói: "Nhắm mắt, cúi đầu, gặm cỏ để làm pháp trâu. Người kia thấy trâu chết, được sinh lên cõi trời, liền tìm con trâu này. Suốt tám muôn kiếp đến nay vẫn còn làm thân trâu."

Không thấu rõ trước đó có nhân ở cõi trời, cho rằng trâu chết được sinh lên cõi trời, cho nên rủ nhau cùng giữ giới trâu. Luận thành thật chép: kẻ giữ giới trâu nếu thành, thì sẽ đọa vào loài trâu, nếu người đó không thành thì sẽ vào địa ngục.

Tuy nhiên lối khổ hạnh của ngoại đạo, người đời tin tưởng, như thấy người này tinh tấn, tự nói là Đạo, lại được người khác tin. Nếu nghe nói vốn không sinh diệt, tự mình không tin thì người khác cũng không tin.

Luận Trí Độ nói khéo độ, vụng, độ phải hiểu biết sâu sắc về chỉ thú của độ đó. Hàng Thinh văn tinh tấn, vẫn còn là khổ đạo, gọi là độ vụng về. Lối khổ hạnh của ngoại đạo chẳng những quá vụng về mà còn không thể độ. Chẳng những không độ được ai mà còn thêm sinh tử, cho nên ngài Long thọ quở họ rằng đây là đạo si mê.

Kinh Pháp Hoa nói: "Do khổ, muốn bỏ khổ, vì khổ này khởi đại bi, tức là khổ hiện tại, khổ mai sau trong bốn pháp thọ khổ."

Vì sao nói chỉ có mình Phật mới có thể nói ư? Đây là phần thứ hai, quở trách luận chủ.

Nội học nói rằng... đều là tà kiến v.v... trở xuống, là phần thứ sáu, xa không phải chỉ cho sau, lược có bốn ý:

1/ Vì điên đảo nên ngoại đạo cho là thật không có lý này, như người mắc bị sốt không có vật, mà thấy có vật, thầy thuốc đều quở họ.

2/ Tự có lập chung, phá riêng, lập riêng phá chung, chính là văn này.

3/ Vì muốn bẻ gảy mũi nhọn mà người kia lập để cho thế nghĩa của họ bị khô héo, gãy đổ.

4/ Vì muốn dẫn dắt họ để họ phát câu hỏi sau.

Nói ra đều là tà kiến, nghĩa là tà kiến mà ngoại đạo lập, là thuộc về, si trong ba độc. Vì si càng tăng thêm, nên gọi tà kiến.

Tạp A hàm nói ba việc che giấu, tức khéo mở thì không khéo:

1/ Cho là người ngu.

2/ Lời nói của bà-la-môn.

3/ Người nữ.

Ba việc mở ra thì khéo, che giấu thì không khéo, nghĩa là mặt trời, mặt trăng và lời Phật nói. Nay luận chủ nghe người ngoài nói như chẳng phải diệu kia, cho nên mới quở họ.

Tạp A-hàm nói hư không chẳng có dấu chân, ngoại đạo không có sa-môn. Nay luận chủ biết ngoại đạo kia không có chánh pháp, cho nên quở chung là tà kiến. Lại Bách luận có hai cách phá ngoại đạo:

1/ Phá chung tất cả ngoại đạo, như văn này.

2/ Từ điều ác dứt trở đi, cuối cùng nói phá riêng ngoại đạo. Trước chung, sau riêng giải thích về phương pháp của nghĩa phá.

Người ngoài nói Đức Phật nói tướng của các pháp lành nào v.v... trở xuống, là nói có ba chương. Chương đầu đã xong, nay là chương thứ hai, bỏ tà về chánh, là nói về đại tông của luận, văn chia làm hai:

1/ Từ đây đến phẩm cuối, nói về hai thiện, ba "không", nhằm chỉ bày phương pháp cho người mới học nhập đạo, nghĩa là bày tỏ giáo xả dần của Phật.

2/ Từ phẩm Phá Thần, đến cuối phẩm Phá Không, là nói về bỏ tà, theo chánh mà chính là nói về phá tà.

Hai chương này cũng được là một, cũng đươc là hai, cũng được là ba.

Nói một, nghĩa là dù văn trước sau khác nhau, nhưng đồng nói về phá bịnh, hiển bày đạo, chỗ này không khác nhau.

Nói hai, nghĩa là hai chương trước, sau đều là hai, chương đầu có hai:

1/ Nói dựa vào phước, xả tội.

2/ Nói dựa vào "không" xả phước.

Chương sau có hai:

1/ Phẩm Phá Thần, nói chúng sinh "không".

2/ Phẩm phá "một" trở xuống, là nói về pháp không.

Nói đều có ba, nghĩa là phẩm này:

1/ Nói về xả tội.

2/ Nói về xả phước.

3/ Nói về xả "không" "vô tướng trí", tức phẩm gọi là ba việc, nghĩa là xả tội, phước.

Môn sau ba nghĩa là:

1/ Phẩm Phá thần, nói về "chúng sinh không".

2/ Phẩm phá "một" cho đến phẩm phá "Thường", nói về các pháp "không".

3/ Nói về phẩm phá "không", bịnh "không" cũng "không", tức như kinh Tịnh Danh, Bồ-tát bị bịnh, sử dụng "ba không" để tự điều trị.

Phần đầu có ba:

1/ Dựa vào phước, xả tội.

2/ Cạnh đó Phá nghĩa tốt lành.

3/ Dẹp trừ phe phái, nói về tông chỉ.

Phần đầu, trước hỏi kế đáp.

Về phần hỏi, có ba chỗ gần xa sinh:

1/ Xa sinh nghĩa là kệ trước nói Chư Phật, Thế tôn đã nói ngoại đạo đầu tiên lãnh thọ kệ, chỉ nhất định người ấy là tôn. Nay người ngoài này nói rằng nhận lãnh kệ để hỏi pháp do người nói. Vì nên từ ba phen trên, chính là tranh luận về người chân hay ngụy. Từ đây cho đến biện luận cuối cùng chỉ tranh luận về "pháp" là không đúng. Nếu lấy đây để phân chương thì luận dù có mười phẩm nhưng chỉ có hai ý:

a/ Tranh luận về người.

b/ Tranh luận về "pháp".

2/ Từ trước, Phật biết thật tướng các pháp một cách rõ ràng vô ngại, lại nói pháp thanh tịnh, sâu sa sinh ra. Nếu thầy ta đều là tà kiến thì không thể nói pháp tranh luận sâu sắc, thầy ông nói những pháp lành nào?

3/ Gần sinh, ngoại đạo trước kia rộng nêu mười sư. Luận chủ đều chẳng cho là tà kiến. Nay ngoại đạo hỏi: - Nếu những gì mà thầy ta nói

đều là tà kiến, thì thầy của ông nói pháp lành nào?

Nội học rằng dứt điều ác, làm điều thiện, trở xuống, là phần thứ hai là đáp.

Hỏi: Giáo của Phật vô cùng, vì sao đáp riêng hai thiện?

Đáp: Đại khái có bảy nghĩa:

1/ Trước hết kính khen Tam bảo, cho đến tranh luận về vấn đề chân ngụy. Đây là cơ hội để cho ngoại đạo bỏ tà tin chánh, thọ lãnh ba quy y. Nay nói hai thiện là nhằm trao cho họ giới pháp. Tông chỉ lớn của Phật pháp là lấy quy giới làm đầu.

2/ Chỉ bày phương thức cho người mới học biết rằng trước nói dựa vào phước, xả tội, Kế là nương vào "không" để xả phước. Vì thế văn dưới đây nói rằng sinh ra đạo pháp thứ lớp, nên như giặt, nhuộm chiếc áo nhơ bẩn.

3/ Vì phá tan điên đảo của ngoại đạo là sát sinh cúng tế trời, lấy ác làm thiện. Nói không làm việc này, tức nhiên là ác rồi, vì lấy thiện làm ác.

Nay vì muốn bảo cho họ biết rõ tướng thiện ác, nên các điều ác như sát sanh v.v... cần phải chấm dứt, những việc lành như bất sát v.v... cần phải vâng làm. Cho nên văn dưới nói vì dứt trừ tà kiến, nên nói kinh này, chính là chứng minh cho điều đó.

4/ Người ngoài lấy hai chữ xuyên suốt chung các kinh. Pháp bên trong cũng nói hai thiện bao gồm giáo pháp Phật.

5/ Đại tông của Phật pháp chỉ răn và khuyên. Dứt ác là nói các điều ác đừng làm, nghĩa là môn răn làm việc thiện, thì các điều thiện vâng làm, là nói về môn khuyên.

Bảy Phật truyền thừa nhau, chưa chế giới riêng đến nay, đều trước nói giới chung. Nay ngoại đạo vừa mới vào Phật pháp, chưa cạo tóc xuất gia thì không được trao cho họ giới riêng, là lý do cần phải nói giới chung trước nhất.

6/ Vì nói pháp Phật xa lìa hai bên, hiển bày Trung đạo. Dứt ác, là nói "sở lìa" kia, là nghĩa "chẳng phải có", làm điều thiện, là nói "sở đắc" tức nghĩa "chẳng phải không". Vì chẳng phải có, chẳng phải không có nên gọi là Trung đạo.

7/ Tất cả các nghĩa không có tướng nhất định, tùy theo hỏi mà đáp. Trước kia người ngoài đã hỏi về điều thiện, nay đáp lại thiện.

Hỏi: Trước đây, người ngoài nói vì sao không có Tu đố lộ, mà kệ này lại có?

Đáp: Nay thấy ý văn, luân chủ quy kính đã xong, thì bước lên toà

cao, vẫn lập dứt dữ làm lành, chỉ Thiên Thân nhờ thế phát khởi câu hỏi trước thôi.

Lại giải thích khắp hai thiện có bốn nghĩa, hai nghĩa, một nghĩa:

Bốn nghĩa: ác là nhắc lại tà giáo, chỉ là phá tà thiện là nhắc lại chánh giáo, thật hành khuyên tu hành.

Hai nghĩa: hai trước phá tà, hai nghĩa sau, bày chánh.

Một nghĩa: dứt ác, nghĩa là dứt phàm phu, Nhị thừa có sở đắc, sinh tâm động niệm, nghiệp thân miệng ý đều trái với thật tướng, nên cần phải chấm dứt.

Dứt tức hệ lụy đều vắng lặng. Hành thiện là thật tướng, pháp thân là thiện bậc nhất, để cho nói đến tu hành, đức đều trọn vẹn.

Trong giải thích của Thiên thân, chia làm hai: trước chung, sau riêng. trong chung, riêng đều có bốn. Trong chung có bốn là:

1/ Người năng nói.

2/ Pháp được nói.

3/ Danh.

4/ Nghĩa.

Phật, là nói người năng nói. Sở dĩ nêu Phật, là vì ngoại đạo trước kia hỏi Phật nói pháp lành nào? Nay đáp lại câu hỏi đó của họ, cho nên gọi là Phật.

Nói lược hai thứ thiện pháp, là thứ hai, nói là "được nói". Chư Phật nói pháp có lược, có rộng. Nay là nhiếp rộng làm lược.

"Tướng dứt, tướng làm" là phần thứ ba, nêu tên.

"Dứt tất cả ác" trở xuống, phần thứ tư, giải thích nghĩa.

Hỏi: Theo giải thích khác về nghĩa của hai thiện ra sao?

Đáp: Theo xưa, có bốn giải thích:

1/ Phát "vô tác" là chỉ (dứt), không phát là hành.

2/ Chấm dứt tâm ác, làm việc thiện là "chỉ" không dứt tâm ác, cứ phỏng theo như thế mà làm, gọi là hành thiện.

3/ Từ "dứt duyên" về sau, sinh ra thể thiện, năng chỉ ác là chỉ thiện. Từ sau khi dứt "duyên", sinh ra thể thiện, không thể chỉ ác là hành thiện.

4/ Từ khi dứt "duyên" thì sinh là chỉ, tùy theo sự mà khởi diệt là hành.

Các Sư luận thành thật lại lập ra bốn câu:

1/ Tâm chỉ, vô tác chỉ.

2/ Tâm hành, vô tác hành.

3/ Tâm hành vô tác chỉ.

4/ Tâm chỉ vô tác hành.

Như người sắp thọ giới, phát ý tác chỉ đầu tiên, thỉnh sư tăng v.v..., khoảng giữa chưa phát vô tác, đây là tâm chỉ vô tác chỉ.

Tâm hành vô tác hành, tức là lúc khởi tâm chính thức thọ giới, phát vô tác.

Tâm hành vô tác chỉ, tức là giới đạo định, về phần thứ tư có thể biết.

Hỏi: Tâm đạo định và vô tác, thuộc về điều thiện nào?

Đáp: Một giải thích rằng thuộc về hành thiện. Sư Khai Thiện nói định hàng phục "hoặc", đạo dứt trừ "hoặc", từ hàng phục dứt trừ hoặc, tâm sinh vô tác là chỉ thiện. Đạo định hàng phục, dứt trừ về sau, tâm sinh ra điều thiện, thuộc về hành. Lại giải thích tất cả giới đều thuộc về chỉ thiện.

Hỏi: Ba tụ, như nhiếp thiện pháp v.v..., giới thuộc về thiện nào?

Đáp: 1/ Rằng nhiếp luật nghi, thuộc về "chỉ", hai tụ còn lại, thuộc về "hành".

2/ Rằng ba thứ giới đều là chỉ thiện, như động tác thân, miệng, và tâm cầu giới, phát được tác giới, từ tác giới, tức sinh vô tác, nghĩa là thệ dứt tất cả điều ác, thệ làm tất cả việc lành, thề độ tất cả chúng sinh, đều sinh ra ba thứ vô tác. Như thệ làm tất cả điều lành, tức có vô tác của nhiếp thiện pháp sinh, ngăn dứt điều ác không làm tất cả thiện, về sau, lại làm tất cả điều thiện, đó là vì thuận theo giữ giới. Không lấy trường hợp này làm giới để về sau không làm tất cả điều thiện, tức phá giới này.

Nhiếp chúng sinh giới cũng vậy, cho nên cả ba giới đều thuộc về chỉ thiện.

Hỏi: Nay nói hai thiện với luật sư của Số luận có khác gì nhau không?

Đáp: Lời nói dù đồng mà tâm kia thì khác. Người khác có ác để dứt, có thiện để làm, cho nên gọi là nghĩa có sở đắc.

Nay nói: y cứ vào môn đạo, bản tánh thanh tịnh, chưa hề chỉ và bất chỉ, hành và không hành, nhưng chúng sinh điên đảo có ác, không có thiện, nay vì muốn cứu vớt cái "không" điên đảo đó, nên dạy dứt dữ làm lành. Đây là lấy cái thiện điên đảo để cứu vớt cái ác điên đảo, lấy nhẹ để ra khỏi nặng.

Lại nữa người khác cho rằng "chỉ" và "hành" quyết định là hai. Nay xác minh "chỉ" tức là "hành". Dứt tất cả hữu sở đắc, sinh tâm động niệm, gọi là "chỉ"; rốt ráo không có gì để làm, gọi là "hành". Nay một

mặt vì được duyên nên chia làm hai. Dù nói hai, nhưng vì để cho chúng sinh nhờ hai mà hiểu rõ không hai. Cho nên kinh Niết-bàn chép: pháp thiện, pháp ác, người ngu cho là hai, người trí nhận biết thấu đáo chúng là không hai.

Nhưng y cứ thiện ác mà nói ba thứ nghĩa:

1/ Nghĩa tập ứng: từ lúc mới phát tâm, Bồ-tát không tập thiện ác, tập không có chỗ ứng. Vì tập không có chỗ ứng, nên tương ưng với Bát-nhã tức là trí tuệ.

2/ Phương tiện có hai dụng thiện ác, tức nghĩa như chim hai cánh.

3/ Ngày xưa, che ác, bày thiện, nay mở ra cả thiện ác của Phật tánh. Thiện như A-nan-la nói rằng ác như Thiện tinh, Điều-đạt tức nghĩa bán mãn. Nay ở đây chính là nghĩa Tập ứng, nhưng tập ứng có hai:

- Tập xả dần

- Tập xả ngay. Nay là tập xả dần.

"Thế nào là ác" trở xuống, phần thứ hai, giải thích riêng bốn chữ, tức là bốn khác biệt. Trong mỗi khác biệt đều có ba, nghĩa là nêu, giải thích, kết. Nay là nêu.

"Tà hạnh của thân" trở xuống, là thứ hai giải thích, văn chia làm ba:

- Nói về ba ác.

- Nói về mười ác.

- Minh ác ngoài mười ác. Đây là từ lược đến rộng.

1/ Trước hết, nói ba ác: Nghĩa này chung cho cả cạn, sâu. Nói theo cạn thì ba hành nghiệp của phàm phu trái với chánh của ba thừa, nên gọi là tà. Nếu nói về mặt sâu thì phàm phu, Nhị thừa có sở đắc, vì nghiệp thân miệng ý đều trái với chánh đạo, nên gọi là tà.

"Thân sát, trộm v.v..." trở xuống, là thứ hai, nói về mười ác: ba ác thì danh lược, thể rộng. mười ác thì danh rộng, thể lược, vì chỉ lấy nghiệp. Đạo làm căn bản. Sát đủ bốn duyên: 1/ Là chúng sinh; 2/ nghĩ là chúng sinh; 3/ khởi tâm sát; 4/ cắt dứt mạng sống.

Trộm cũng có bốn duyên:

1/ Biết vật trước của người khác.

2/ Nghĩ là của người khác.

3/ Ý muốn trộm lấy.

4/ Vật rời khỏi chỗ cũ.

Dâm cũng có bốn:

1/ Biết là người trước.

2/ Nghĩ là người.

3/ Có ý dâm.

4/ Chính thức hành dâm.

Nhưng miệng ý không cần đủ bốn duyên. Ác khẩu, thốt ngay lời nói ác để mắng người. Chia sẽ quyến thuộc của người, gọi là lưỡi hai chiều. Ngoài ra đều dễ hiểu.

Hỏi: Miệng bốn, thân cũng bốn phải không?

Đáp: Cũng đủ bốn. Luận Trí độ chép: Luật nghi của thân, miệng có tám thứ, nghĩa là không giết hại, không trộm cướp, không tà dâm, không nói dối, không nói lưỡi hai chiều, không ác khẩu, không nói lời thêu dệt và không uống rượu. Uống rượu lại thuộc về thân, cho nên biết thân cũng đủ bốn.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN THƯỢNG (Phần 3)

Lại có mười nghiệp đạo bất thiện v.v... trở xuống, là thứ ba, nói ác ngoài mười ác. Lại chia làm hai phần khác nhau:

1/ Nói ác không thuộc về mười.

2/ Nói về ác phương tiện trước sau trong mười điều ác.

Ác không thuộc về mười điều ác, nghĩa là luận Thập Bát Bộ nói trong thân, miệng có tám. Trong thân có bốn như roi, gậy, v.v... không cắt dứt mạng sống. Ở đây không thuộc về nghiệp sát. Lại như đốt nhà người thì họ bị mất của, hoặc ngăn cản người khác thực hành bố thí làm cho người bên cạnh không được vật, đều không thuộc về nghiệp ăn trộm.

Nếu người thế tục hành dâm phi thời, phi xứ, phi đạo, gọi là Tà dâm. Nếu chỉ sờ mó thì không thuộc về tà dâm. Ba thứ này thuộc về thân nghiệp, không thuộc về mười điều ác, cho nên biết trong thân có bốn.

Khẩu nghiệp lại có bốn nên hợp lại có tám thứ. Vì sân nên nói dối v.v..., nên khẩu có bốn nghiệp. Vì si nên khởi bốn nghiệp của khẩu, nên miệng đủ tám thứ nghiệp. Do sân si nên khởi thân bốn, lại thành tám. Nhân tham khởi thân khẩu tám. Hợp ba lần tám thành hai mươi bốn tà nghiệp. Dựa vào đây lại có bốn thứ:

1/ Tin theo tà gây ra hai mươi bốn thứ này.

2/ Chánh thực hành hai mươi bốn thứ này.

3/ Dạy bảo người thực hành hai mươi bốn thứ này.

4/ Thấy người làm mà vui theo. Hợp thành chín mươi sáu. Trong chín mươi sáu thứ này có chánh là thuộc mười điều ác, không phải chánh, thuộc về mười ác.

Và mười nghiệp đạo bất thiện v.v... trở xuống, là thứ hai, nói về ác phương tiện trước, sau của mười điều ác. Như hành gậy có hai:

1/ Vì sát sanh nên hành gậy, đây là phương tiện của người sát.

2/ Tự nhiên hành gậy, chỉ là thân nghiệp, nghĩa là không thuộc về

mười nghiệp đạo bất thiện.

Thế nào là chỉ v.v... trở xuống, là giải thích “chỉ” cũng có ba: là nêu, giải thích, kết luận.

“Dứt điều ác không làm”, câu thứ nhất này giải thích chung ý nghĩa của “chỉ”

Nếu tâm sinh v.v... trở xuống, là phần thứ hai, giải thích riêng phương pháp thọ giới. Trong đây nói ba nghiệp đắc giới:

Người thượng căn tâm sinh đắc giới, tùy theo Đại thừa, Tiểu thừa. Người Đại thừa đối trước tượng Phật, hoặc không có tượng Phật tưởng niệm năm sư: “Từ thân này cùng tận kiếp vị lai, thề dứt tất cả điều ác, thề làm tất cả việc thiện, thề độ tất cả chúng sinh, bèn đắc giới, cho nên Phổ Hiền quán chép: chỉ sinh tâm thỉnh năm sư, không cần Hòa thượng, và Xà-lê, bèn đắc giới ngay.”

Kế là người trung căn, được khẩu ngữ đắc như Ca-diếp v.v... tự thệ: “Phật là thầy ta, ta là đệ tử.” Khi nói lên lời này, thì liền phát giới. Nếu người thọ giới là người hạ căn, bên trong có tâm cầu giới, bên ngoài đủ hai duyên “người” và “pháp” mới đắc giới.

Duyên “người” nghĩa là mười sư; duyên “pháp” là bạch bốn lần yết -ma.

Hỏi: Thọ giới Bồ-tát có được ba thứ tâm sinh, khẩu ngữ thọ giới hay không?

Đáp: Được, tám giới v.v... cũng thế, nhưng thường nương theo sư mà thọ.

Hỏi: Thọ giới Bồ-tát có mấy thứ thọ?

Đáp: đủ cả ba thứ thọ:

1/ Y theo sư Đại thừa thọ

2/ Nếu trong vòng ngàn dặm không có sư thì đối trước tượng Phật mà thọ

3/ Nghĩ rằng đối thẳng trước Chư Phật mười phương để thọ (xuất xứ từ kinh Phổ Hiền Quán). Giới khác cũng chung, mới so sánh theo đó.

Lại giải thích văn này: một người thọ giới, phải đủ ba nghiệp:

1/ Ý là tâm cầu giới, nên nói “nếu tâm sinh”.

2/ Miệng thuận theo sư tăng, nên nói “nếu khẩu ngữ”

3/ Chắp tay lễ bái, tức là thân nghiệp nên nói rằng nếu thọ giới

Hỏi: Ba thứ trong đây có thuộc về mười thứ đắc giới hay không?

Đáp: Mười thứ đắc giới không ngoài ba căn, và ba nghiệp, nay nói ba thứ này thì bao gồm mười thứ.

Hỏi: Bích-chi Phật đắc giới nào trong mười thứ?

Đáp: Theo luận Câu xá là tự nhiên đắc giới, đồng với Phật.

Hỏi: Đức Phật nhất định đắc giới vào thời gian nào?

Đáp: Luận xưa dẫn hai văn để nói hai thứ đắc giới:

1/ Dẫn luật Di-sa-tắc, quyển mười chín chép: lúc Phật cạo tóc, mặc y xuất gia, được giới tự nhiên.

2/ Dẫu luật Tăng kỳ quyển hai mươi ba rằng chủng trí sơ tâm đắc giới.

Có người hội ý rằng dựa vào đắc trước là giới cộng Thinh văn, còn dựa vào đắc sau, là giới bất cộng Thinh văn, cho nên Đức Phật đủ cả hai mộc-xoa.

Nay y theo luận Câu-xá đồng với Tăng-kỳ, cho nên trước không đắc giới. Nếu vậy trước đắc giới, Đức Phật sáu năm khổ hạnh, thọ pháp ngoại đạo, lẽ ra phải phá giới, mà chưa đắc giới, dù đã thọ pháp ngoại đạo, mà không phá giới.

"Từ ngày nay, không bao giờ còn làm" trở xuống, là phần thứ ba nói kỳ hạn cần thiết khi thọ giới có ba:

1/ Thời gian ngắn, nghĩa là từ sáng sớm hôm nay đến sáng sớm hôm sau.

2/ Thời gian vừa, nghĩa là suốt đời.

3/ Thời gian dài, là đến thành Phật. Vì thời gian đầu tất nhiên đồng với thời gian sau nên ba thứ có khác nhau. Vì thế văn này chỉ nói thời gian trước là kỳ hạn cần thiết, không nói thời gian sau.

Hỏi: Vô tác sinh vào lúc nào trước?

Đáp: Sư luận Thành thật nói từ niệm thứ hai của tâm dứt ác, sinh ra tâm vô tác. Tác là nhân, vô tác là quả tập. Vì nhân quả không sinh chung nên đến niệm thứ hai mới sinh vô tác. Vô tác đạo định cũng thế.

Người Số luận cho rằng lúc tâm ở đạo định, thì có giới, tâm xuất đạo định thì không. Nói về lúc người xuất định cũng thành tựu, vì thuộc về người tu hành, nên thường có vô tác.

Hỏi: Đối với chúng sinh và cỏ cây, phát giới khác nhau thế nào?

Đáp: Đối với bên chúng sinh, nên phát, phần nhiều vô tác, đối với cỏ cây, phát chung một vô tác.

Lại giải thích chúng sinh đồng với cỏ cây. Đối với bên chúng sinh được chung một giới bất sát. Đối với mỗi bên chúng sinh đều đắc giới bất sát. Vì giết mỗi chúng sinh đều phạm giới bất sát.

Đối với bên cỏ cây, đều được chung một giới không giết cỏ cây, riêng đối với mỗi cỏ cây, đắc giới vô tác, vì giết mỗi cỏ cây, đều phạm

giới này.

Hỏi: Ý chế giới vốn lấy việc không não chúng sinh, vì sao đối với cỏ cây lại phát giới?

Đáp: Vì giết cỏ cây, não chúng sinh nên y cứ theo cỏ cây để chế giới.

Người của số luận cho rằng chỉ hiện tại phát giới, vì hiện tại thì có chúng sinh, còn quá khứ, vị lai thì không có chúng sinh.

Hỏi: Ba quy y là thuộc về “chỉ” hay thuộc về “hành”?

Đáp: Do ba quy y đắc giới, ba quy y thuộc về hành thiện, còn giới thuộc về “chỉ” thiện.

Hỏi: Ba quy y “ngăn” tà, vì sao thuộc về “hành”?

Đáp: Dù là “ngăn” tà, nhưng ý thì ở quy y hướng về Như dưới đây nói bố thí dù dứt keo kiệt, nhưng làm việc thiện là gốc.

Hỏi: Người thế tục cũng được trao cho tám giới khác hay không?

Đáp: Được. Như chồng thọ trước, sau vì trao cho vợ. Như xưa có vị Luân vương trao cho người tám giới. Tám giới đã như thế, năm giới cũng như vậy, nhưng thường thọ từ người xuất gia.

“Thế nào là thiện” trở xuống, là phần ba, giải thích thiện cũng có ba, ở đây là nêu chung.

Giải thích Nghĩa có năm:

1/ Thiện là phù hợp với lý, còn ác là trái lý.

2/ Thiện là trong lành đi lên, ác là mục nát, rơi xuống.

3/ Thiện là lợi tha, ác là tổn tha.

4/ Thiện chiêu cảm vui, ác chiêu cảm khổ.

5/ Đều có bốn nghĩa, chỉ nhưng hai nghĩa trước là “thể”, hai nghĩa sau là “Dụng”.

“Chánh hành của thân” trở xuống, là phần hai, giải thích chia làm ba:

1/ Nói về ba thiện.

2/ Nói về mười thiện.

3/ Nói về thiện ngoài mười thiện.

Đầu tiên như văn.

“Thân rước đưa” trở xuống, là phần hai, nói về mười điều thiện. Rước, đưa trái với sát. Chắp tay, là trái với trộm. Cung kính, là trái với dâm, trái với khẩu có bốn, rất dễ biết.

Từ đối trị sân, bi đối trị tham, chánh kiến đối trị tà kiến. Lại, quán bất tịnh đối trị tham, quán từ bi đối trị sân, quán nhân duyên đối trị si.

Hỏi: Trước kia nói mười điều thiện có khác gì với nay hay

không?

Đáp: Trước kia là "chỉ" mười thiện, còn nay là "hành" mười thiện.

"Các thứ pháp thanh tịnh như thế" trở xuống là thứ ba, nói về thiện ngoài mười thiện. Luận Trí Độ hỏi rằng: "Thi la đều là tất cả giới, không uống rượu, không ăn quá ngọ, không dùng gậy gộc làm hại chúng sinh là việc không thuộc về mười thiện đạo, vì sao chỉ nói mười điều thiện?"

Đáp: Mười điều thiện là giới tướng chung, còn tướng riêng thì giới vô lượng. Không uống rượu, không ăn quá ngọ là thuộc về không tham. Không làm hại chúng sinh, thuộc về không sân. Ở đây là nói thuộc về mười điều thiện. Nếu không thuộc thì không xếp vào.

Luận thập Trụ Bà-sa của Long Thọ dẫn kinh Bảo Đảnh, nói về thi la rằng "thân miệng đều có bốn thứ, như trước đây đã nói. Tám thứ giới này sinh từ thọ: thân, miệng, tâm thọ, gồm có hai mươi bốn giới. Khuyên người khác thọ, tùy hỷ thọ, lúc tu tập hành, cũng hai mươi bốn, hợp thành chín mươi sáu giới. Nay chỉ nói giới mười giới thiện, chỉ là nói lược."

"Thế nào là hành?" Trở xuống là thứ tư, giải thích hành.

Ngoại đạo nói "kinh của ông có lỗi", trở xuống, là thứ hai, nói về bát bỏ nghĩa tốt lành.

Hỏi: Vì sao bát bỏ nghĩa tốt lành?

Đáp: Trên nêu hai thiện nói chung đại ý ra đời của Phật ba đời, là nhằm răn ác, khuyên thiện. Nay nói chung phá tất cả tà, vì hầu hết kinh của ngoại đạo, đầu tiên đều nói tốt lành. Về nghĩa này đã phá trừ thì tất cả tà đều phá sạch.

Nếu y cứ câu hỏi của ngoại đạo mà đặt tên, thì luận chủ nêu lên hai thiện xã tội, còn ngoại đạo thì từ đầu đến cuối gồm có ba cặp, sáu câu hỏi. Cặp thứ nhất nói về hai câu hỏi không tốt lành, kế là hai câu hỏi điên đảo. Cặp thứ ba, nói về hai câu hỏi phiền nặng.

Luận chủ thông qua sáu câu hỏi kia chính là nói hai thiện không có lỗi không tốt lành, lìa lỗi điên đảo, không phải phiền nặng, thì nghĩa hai thiện được thành, cho nên được dựa vào hai thiện này để xả tội.

Hỏi: Người ngoài y cứ vào nghĩa nào để đặt ra sáu câu hỏi?

Đáp: Bỏ điều ác, làm việc thiện về lý trong ngoài đều đồng, điều này không thể có lỗi, nhưng người ngoài cho rằng vì Luận chủ nói không khéo, nên mắc phải sáu lỗi. Hai câu hỏi đầu chính là ở văn này. Bốn câu hỏi sau ở chương lưu thông sau cùng.

Lại bốn chữ đầu là tiêu biểu chương môn của hai thiện, sáu câu hỏi dưới và sáu đáp đều là phân biệt giải thích chương môn.

Nay trước là hai câu hỏi "có" và "không". Người ngoài nói rộng về tông của thầy mình. Luận chủ bác rằng trong các sư có tà kiến, người bên ngoài, không thể nói pháp thanh tịnh sâu xa. Người ngoài vẫn hỏi Luận chủ: "Phật nói những pháp lành nào?"

Luận chủ đáp: "Dứt dữ làm lành."

Người ngoài liền nói: "Nếu dứt dữ làm lành thì sẽ có hai lỗi không tốt lành:

1. Vì kiến lập điều ác ngay từ đầu, nên ban đầu không tốt lành. Ban đầu đã không tốt lành thì chặng giữa và sau cũng thế. "Pháp" đã là ác, thì "người" không phải Thế tôn, người thực hành pháp này không được gọi là thượng chúng, cho nên Tam bảo đều bị hoại tức gọi câu hỏi về "có".

2. Tất cả "a" "âu" của các kinh đều được nêu lên ở hàng đầu, gọi là tốt lành. Kinh của ông không có "A" "Âu", gọi là không tốt lành nên gọi câu hỏi về không.

Hỏi: Vì sao đặt ra hai câu hỏi?

Đáp: Vì có hai nghĩa:

1. Vì nói có ác, nên y cứ bên trong để câu hỏi bên trong, kế là nói không có tốt lành, đem ngoài câu hỏi bên trong.

2. Trước nói về "có" ác, sau nói về "không có" thiện, trong tất cả lỗi, đều không ngoài hai việc này.

Hỏi: Về văn có sự việc này không?

Đáp: Kệ thì vốn có. Theo văn này thì kinh của ông có lỗi, nghĩa là văn đầu tiên, vì văn đầu tiên không tốt lành nên có văn thứ hai, lại câu đầu nêu lỗi, câu kế giải thích lỗi.

Trong chú thích chia làm hai:

1/ Nói kinh bên ngoài không có lỗi.

2/ Nói kinh bên trong có lỗi.

Phần đầu lại có bốn:

1/ Nêu thể của kinh.

2/ Nói về dụng của kinh.

3/ Nêu ra tên kinh.

4/ Kết thúc đức của kinh, mà nói là các sư, ba sư, hai trời, đều lập ra thuyết này.

"Nếu người trí v.v..." trở xuống là thứ hai, nói về dụng của kinh:
- Đọc tụng, niệm, biết, đây là kinh tam nghiệp "hành" , bèn được thêm

sống lâu, oai đức được tôn trọng, chứng tỏ rằng do "Hành" kinh, được hai thứ quả: trong, thì chiêu cảm sống lâu, ngoài thì được vật tôn trọng.

"Nếu có tên kinh v.v..." trở xuống, là thứ ba, nêu ra tên kinh:

Kinh Quảng Chủ, nói về đạo trị hóa, nói về đức độ của chủ nước. Hoặc nói là Tuệ Tinh thiên tử tạo ra, nói rộng về đức của Quốc chủ, có chỗ nói là do thiên tử Tuệ Tinh tạo ra, có chỗ nói do Thiên tử Trấn Tinh tạo ra.

"Các kinh như thế, đầu tiên đều nói sự tốt lành", là thứ tư, kết thúc về đức của kinh ấy.

Ngoại đạo nói rằng: "Xưa có vi Phạm vương, ở đời, nói bảy mươi hai chữ để dạy bảo thế gian, gọi là sách Khư-lâu. Lòng kính trọng của thế gian ngày càng mỏng dần. Phạm Vương nghèo, với lòng bỏn sẻn, khởi sự thu nhặt lấy và nuốt hết số chữ đó, chỉ hai chữ "a, âu" từ hai mép miệng rơi xuống đất. Người đời chê trách cho là chữ "vương", cho nên lấy chữ "Âu' để lên đầu của bốn bộ Vi-đà, lấy chữ "A" để lên đầu của kinh Quảng Chủ.

Bốn bộ Vi-đà, là mười tám kinh lớn của ngoại đạo, cũng nói là mười tám nói xứ. Bốn Bì-đà chia làm bốn. Lại có sáu luận, hợp với bốn Bì-đà thành mười. Lại có tám luận, tổng cộng là mười tám. Bốn Bì-đà gồm:

1/ Hà lực Bì-đà, nói về pháp giải thoát.

2/ Dụng thọ Bì-đà, nói về pháp thiên đạo.

3/ Tam ma Bì-đà, nói về pháp dục trần, nghĩa là tất cả việc cưới, gả, dục lạc.

4/ A-thác bì-đà, nói về phép chú thuật, toán số. Có bổn nói rằng Bì-đà trong đây nói sai, nên nói rằng "Vi-đà".

Sáu luận gồm:

1/ Luận Thức-xoa giải thích về sáu mươi bốn "pháp năng".

2/ Luận Tỳ-già-la giải thích các pháp âm thinh.

3/ Luận Kha-thích-ba giải thích về nhân duyên tên họ của các vị thiên tiên từ đời thượng cổ đến nay.

4/ Luận Thụ Để Sa, giải thích các pháp thiên văn, địa lý, toán số.

5/ Luận xiển-đà, giải thích về phương pháp làm Thủ lô ca, tiên ngũ thông, đệ tử Phật, theo thứ lớp nói kệ, gọi là Thủ lô ca.

6/ Luận Ni-lộc-đa, giải thích về nhân duyên đặt tên cho tất cả mọi vật.

Lại có tám luận:

1/ Luận Kiên vong bà, phân biệt về các pháp đúng sai.

2/ Luận Na-tà-tỳ-tát-đa, nói về đạo lý các pháp.

3/ Luận Y-để-ha-bà, nói về truyện ký sự đời trước.

4/ Luận Tăng-khư, giải thích hai mươi lăm đế.

5/ Luận Khóa-già, nói về pháp nhiếp tâm, hai luận này đồng giải thích pháp giải thoát.

6/ Luận Đà-vậu, giải thích cách sử dụng binh trượng.

7/Luận Kiện giải thích về pháp âm nhạc.

8/ Luận A-Thâu, giải thích về thuốc men.

Tỳ-Bà-Sa chép: "Bà-la-môn Cồ Tỳ Đà tạo ra sách Phạm. Tiên nhân Khư Lô tạo sách Khư Lô. Đại Bà-la-môn soạn luận Bì-đà (Vi-đà).

"Kinh của ông đầu tiên nói v.v..." trở xuống, là thứ hai, nói về luận chủ có lỗi, chia làm hai:

a/ Chính thức nói về lỗi.

b/ Kết thúc lỗi luận chủ.

Nội học rằng: "Vì dứt trừ tà kiến, nên nói kinh này." Là thứ hai, luận chủ đáp. Trong đáp có hai:

1/ Nói chung chẳng phải không đúng.

2/ Nói riêng hai câu hỏi "có", "không" kia, tức hai phần riêng:

a/ Đáp câu hỏi về "có".

b/ Đáp câu hỏi về "không".

Đáp câu hỏi về "có": Ông nói kinh của ta đầu tiên có ác, vì lấy ác nêu ra trước, nên trước nói về ác. Nói ác, nghĩa là "a" "âu" ở ban đầu thì tốt lành, không có gì chẳng tốt lành, đây là tà kiến. Vì Đức Phật chưa ra đời, các ngoại đạo v.v... trước đó đã có ác tà kiến này rồi. Cho nên, đức Như Lai ra đời, nhằm chấm dứt cái ác ấy, nên nói là "ác chỉ"; chánh giáo của Phật cần phải vâng làm, nên nói rằng "khéo hành".

Nay vì muốn cắt đứt tà kiến của ông nên nói kinh Ác Chỉ, Thiện Hành. Đây là cách đáp ngược trở lại.

Người ngoài nghe nói kinh của Luận chủ, đầu tiên nói về ác, bèn cho là ác trong kinh của luận chủ. Nay nói về kinh, đầu tiên là nói về cái ác của ngoại đạo. Cho nên ác thuộc về kinh ngoại, nội giáo không có lỗi, nên gọi là đáp ngược trở lại.

Hỏi: Đây là tà kiến gì?

Đáp: Vì chẳng phải bác không có nhân quả, nên nói là tà kiến, chính là "không", mà cho là "có", vì trái với chánh lý, nên gọi tà kiến. Tuy nhiên luật sư của Số luận không được dùng ngay Bách luận để nói

về nghĩa hai thiện. Đây chính là một mặt phá tà, vì muốn xả tội nên nói như thế. Tội đã bỏ thì phước không còn. Tà đã bỏ, không còn ở chánh, thì không nên nhất định cho là có hai thiện.

Chú thích rằng: "Tốt lành này là không tốt lành, vì là hơi của tà kiến, trong ôm ấp tà kiến, ngoài miệng thì nói, nên gọi là hơi hám."

Lại, ngay từ đầu, khởi chấp này là thể của tà kiến, mãi cho đến tận hôm nay, chi phái của họ vẫn không dứt, nên gọi là hơi hám.

Lại, bác bỏ không có thiện ác, gọi là chánh thể của tà kiến, nghĩa là tốt lành không tốt lành là khí thế còn lại của tà kiến, nên gọi là hơi hám.

Cho nên, không có lỗi v.v... trở xuống, là tự tránh khỏi lỗi.

Lại nữa, vì không có tốt lành v.v... trở xuống, là thứ hai, đáp lại câu hỏi về "không" của người ngoài kia.

Ông nói là không có "a" "âu", thì là không tốt lành, nếu đạo lý mà "có", thì ta không an, đó là lỗi. Vì đạo lý thật là không, vì không, nên chẳng có chỗ an, cho nên không có lỗi.

Lại, đạo lý thật sự là "không", mà ông cho là "có". "Không" mà cho là "có" thì rõ là tà kiến. Vì cho nên lỗi là lỗi ở ngoài, chứ trong kinh không có lỗi.

Lại nữa, dứt trừ tà kiến, nghĩa là nêu hai chương môn, đó là môn tà kiến và môn đoạn chướng.

Từ đây trở xuống, là giải thích hai chương môn, do tìm tòi mãi không được, vì "không" mà cho là "có", nên gọi tà kiến, mà giải thích về chương môn tà kiến, tìm tòi chúng không được, tà kiến bèn hư hoại, nên là giải thích về môn đoạn chướng.

Lại, chia ra hai phần riêng:

1/ Phá lý đoạt.

2/ Buông.

Phá lý đoạt, nghĩa là vọng tình cho rằng có đạo lý, vì thật là không, nên nói rằng không có tốt lành cho nên Trang, Chu cho một sắc từ ba tình. Vì muốn nói rằng "sắc" không có tánh cố định, nên Nhiếp Luận nói một cảnh từ bốn người, cũng nói không có cảnh nhất định. Lại, một sắc từ hai tình, thông thường cho rằng "sắc" là "có", bậc Thánh biết "sắc" là "không", "Sắc" chưa hề "không" "hữu". Văn chú thích chia làm bốn:

1/ Buông.

2/ Đoạt lấy.

3/ Giải thích.

4/ Quở trách.

Nếu ít có tốt lành, đây là cách nạn buông. Vậy nếu ít có tốt lành, thì kinh của ta lễ ra là an, cũng cho ông lập. Đây “thật không có tốt lành” đó là đoạt. Vì đạo lý thật sự “không có”, cho nên ta không có cái yên ổn, ông không nên lập.

“Vì sao ...” trở xuống, là thứ ba, giải thích.

“Người ngu không có phương tiện v.v...” trở xuống, là thứ tư, quở trách. Do ngoại đạo cầu vui mà không thấu rõ nhân vui, vọng tạo ra lối chấp này, nói là nhân vui.

“Lại nữa v.v...” trở xuống, là thứ hai, phá dọc, trước nói đạo lý thật sự là “không ”. Nay buông bỏ “có”, nên chia ra ba môn để xem xét.

Lại e người ngoài nói là có một vật từ ba tình, cho nên lại dùng ba môn để quở trách.

Lại nói: “Vì y cứ theo một người, nên nói là tốt lành. Như nữ sắc từ người yêu nói sắc là đẹp. Lại như trong phương pháp phá nói ở một cõi thiên hạ, nói là có phương nhất định, cho nên mở ra ba môn để khiển trách.”

Hỏi: Vì sao phá tốt lành chính là phá “sinh”?

Đáp: Vì sự tốt lành là hữu vi, tất nhiên là pháp “sinh”, cho nên phá “sinh”. Lại mượn phá “sinh” tốt lành để chứng tỏ tất cả pháp đều không có “sinh”, để cho các ngoại đạo ngộ Vô Sinh nhẫn.

Phần chú thích có hai:

1/ Giải thích riêng lẽ ba môn.

2/ Tổng kết.

Trước, giải thích trong không tự, trước đoạt, sau là buông, nói không có pháp tốt lành, rồi lại từ tự thể của tốt lành sinh.

Nếu từ tự thể của tốt lành sinh, thì không nhờ Phạm vương và bút, mực, v.v... mà sinh ra “A” “Âu”.

“Cũng lỗi ở hai tướng, nên v.v...” trở xuống, là thứ hai, nói về buông cửa. Nếu nói lại từ tự thể sinh, thì có thể “bị từ”, có vật “hay từ” sinh, bèn trở thành nhân, quả khác nhau, không gọi là ‘tự”.

Phá “tha” có ba:

1/ Phá đối đãi nhau.

2/ Phá vô cùng.

3/ Phá trùng sinh.

Phá đối đãi nhau, dễ biết.

Phá vô cùng, nghĩa là sự tốt lành đối với pháp là “tha”, đối với tất

cả pháp, đều là “tha”. Y cứ từ một “tha” mà sinh, nêu lẽ ra khắp từ tất cả “tha” sinh, cho nên nói là vô cùng.

Lại, đây là tìm tòi ngược vô cùng, cái tốt lành đã xuất sinh từ “tha”, “tha” lại từ “tha” thì ra là vô cùng. Vô cùng thì vô nhân, vô nhân thì chẳng phải “tha”, cho nên hễ được “tha” là rơi vào lỗi vô cùng. Tránh khỏi lỗi vô cùng thì sẽ mất “tha”.

Phá trùng sinh, nghĩa là trong “tha” không có một. Đã được sinh “một”, cũng không có trăm, ngàn lẽ đâu sinh trăm, ngàn?

Hỏi: Trong phá “tha” có vô cùng, trong phá “tự” cũng có phải không?

Đáp: Trong hai thể có hai thứ vô cùng:

1/ “Năng sinh” đồng với “sỡ sinh”. “Sở sinh” đã có từ “năng sinh”, lẽ ra cũng có “từ”. Nếu có “từ” thì vô cùng, nếu vô cùng thì rơi vào vô nhân. Lại nếu “năng” không còn từ “năng”, thì “sở”, cũng không từ “năng”.

2/ Do “sở sinh” đồng với “năng sinh”. “Năng sinh” đã có “sở sinh”, “sở sinh” lẽ ra cũng lại có “năng sinh” tha, đây là vô cùng.

Nếu không năng sinh “tha”, lẽ ra cũng không từ “tha” sinh.

Phá cộng hữu có hai nghĩa:

1/ Lý đoạt: đã không có “tự”, “tha”, thì sao hợp lại thành cộng?

2/ Giả sử hợp “tự”, “tha” để làm cộng thì hợp hai lỗi để làm bốn lỗi.

Pháp “sinh” có ba thứ v.v...” trở xuống, là thứ hai, tổng kết, gồm hai nghĩa:

1/ Kết ba môn trên, nói nghĩa Vô sinh để chỉ bày cho người ngoài.

2/ Nói ba môn này, gồm thâu tất cả pháp, nhằm ngăn ngừa chấp khác kia.

Hỏi: Nếu y cứ ở tình có ba, thì về lý không có hai chữ “A” “Âu”. Lại y cứ vào lý “tự” “tha” “cộng” để tìm cầu thì không có ba.

Về lý thì thật là không có, nghĩa là kinh Phật, đầu tiên đã nêu, sáu việc như thế, v.v... cũng đồng với lời trách cứ này.

Nếu vậy cũng không có chữ như thế, cũng đồng với đều phá không?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ “A” “âu” thật ra chẳng phải tốt lành. Vì ngoại đạo chấp ngang trái, nên bị phá. Sáu việc như thế thật sự là tốt lành, cho nên không bị phá.

2/ Kinh Phật nói chữ như thế, tức có hai đế, vì chữ là nhân duyên, nhân duyên thường vắng lặng tức Đệ nhất nghĩa. Đệ nhất nghĩa thường vắng lặng, chữ nhân duyên tức Thế đế. Ngoại đạo nhất định chấp có tánh, không biết hai đế, cho nên bị phá.

Người ngoài nói rằng: "Tốt lành này vì tự sinh, nên như muối v.v..." trở xuống, là từ trên đến đây, phá tốt lành của "tự" kia. Từ đây về sau, phá cả hai "tự" "tha".

Trên có năm câu hỏi. Nay đều chống chế. Nói năm câu hỏi, đó là:

1/ Nói tà kiến.

2/ Lý đoạt.

3/ Môn "tự".

4/ Môn tha.

5/ Môn cộng.

Người ngoài đầu tiên bào chữa rằng: "Nếu nhất định có tốt lành, không tốt lành là tà kiến, lẽ ra cũng có muối, không muối, lẽ ra là tà kiến, mà trong thế đế có muối, không muối. Đã là chánh kiến thì việc tốt lành cũng như thế. Thông qua thứ hai rằng: "Từ tình có ba lý, thật sự không có tốt lành, lẽ ra cũng từ tình có lý muối, thật ra không có muối. Nhưng đối với tất cả tình đều muối, sự tốt lành cũng như thế."

Chung cho thứ ba, câu hỏi về ba môn: nghĩa là hai môn (quan) "tha" "cộng" vốn không phải nghĩa của ngã, đâu được câu hỏi ư? Trước dù phá "tự", nay chính là bào chữa rằng: "Thể của muối tự mặn, chẳng phải muối của vật bên ngoài làm cho nó mặn. Về nghĩa tốt lành cũng thế, nên không có lỗi trước."

Nội giáo nói: "Vì trước đã phá rồi, kệ vốn có hai:

1/ Chỉ cho trước phá mặn của "tự" kia.

2/ Chính thức phá mặn "tha" kia. Phá "tự" tức phá "thể" kia. Phá năng mặn "tha" nghĩa là phá "dụng" kia. Lại chỉ trước, tức là đoạt phá, nghĩa là đoạt không có "tự".

Kế là dù có "tự" cũng không thể "mặn" "tha". Nói chỉ cho phá trước, nghĩa là gồm có hai nghĩa:

1/ Trước ta phá "tự" là phá khắp "tự" của thiên hạ. Nay ông lập "tự" muối là đã lọt vào phá của ta nhưng ngoại đạo tâm thô, bất giác, đã phá, lại còn bào chữa, thì quả là thua thiệt.

Hỏi: Ở trên vì sao phá muối?

Đáp: "Tự" thì chẳng phải mặn, khác với mặn thì chẳng phải "tự". Như "tự" ngón tay thì chẳng phải xúc chạm, va chạm thì không phải là

"tự" nữa, nên rơi vào cách phá trước.

2/ "Cũng tướng muối, ở trong muối", đây là thứ hai, dù "tự" phá "tha", muối giữ lấy tự tánh mặn, thì không thể làm mặn "tha". Đã mất làm mặn tha, thì cũng không có tự tánh.

Hỏi: Hiện trông thấy muối hợp với thức ăn, cho nên ăn muối, há không phải làm mặn tha ư?

Đáp: Muối trong thức ăn vì muối mặn hay vì thức ăn mặn? Nếu là thức ăn mặn thì sẽ mất đi cái mặn của "tự". Nếu là muối mặn thì mất đi mặn của "tha". Xét cho kỹ mà nói, thì vị mặn trong thức ăn, chung quy y là muối mặn, cho nên hễ giữa lấy tự tánh thì mất đi cái tha mặn. Xét cho cùng, tâm thô của thế gian, nói là muối trong thức ăn, đó là ăn muối, nhưng ruốt cuộc là muối mặn, thức ăn không mặn.

Văn chú thích trước là giải thích đoạt phá.

"Lại nữa v.v..." trở xuống, là thứ hai, phá dọc, giải thích phá này nói rằng có ba. Nay ý chính, chia văn làm hai:

1/ Lấy ý người ngoài.

2/ Chính thức đả phá.

"Ý ông cho rằng muối từ nhân duyên sanh ra" nghĩa là người ngoài lập vị mặn, gồm có hai nghĩa:

1/ Muối không nhờ vào vật khác, nên vị mặn là tự tánh mặn.

2/ Vị mặn trong thức ăn, vì nhờ muối nên mặn, gọi là nhân duyên mặn, cho nên thể mặn là "tự" mặn. Dụng mặn là nhân duyên mặn, cho nên "tự" là "tự mặn", "tha" là nhân duyên mặn. Cho nên, muối không phải tự tánh mặn, đây là vị mặn trong thức ăn, là nhân duyên mặn, nên không có tự tánh, chứ không phải người ngoài thay đổi tự tánh mặn để lập nhân duyên. Câu này là chỗ y cứ gốc của người ngoài, cũng chẳng phải luận chủ phá. Cho nên với hai giải thích xưa, văn đều sai lầm.

"Ta không nhận lời ông nói v.v..." trở xuống, là thứ hai, nói luận chủ phá.

Không nhận lời ông nói, nghĩa là muối mặn của người ngoài có thể khiến cho vật khác mặn, là nhân duyên mặn, vì hai lời nói này trái nhau, cho nên không nhận. Nay ta lại dùng lời của ông để phá thuyết mà ông nói. Hai lời nói đã trái nhau, cho nên lại nắm lấy lời nói của tự tánh mặn để phá lời nói vật khác mặn của người ngoài kia. Như khiên với giáo trái nhau. Muối dù là vật khác, nhưng hợp vật không thành muối. Đây là chính thức phá. Do muối giữ lấy tánh chất muối, nên thức ăn không mặn, như trâu giữ lấy tánh trâu, dù cho hợp với ngựa chung quy y trâu chẳng phải ngựa. Văn này đúng là như thế, không cần phải

giải thích khác. Nếu phá nghĩa xưa, thì Số nhân sẽ cho rằng, vật lạt có tánh mặn, mượn duyên để phát. Luận thành thật cho rằng: “Vật lạt có lý mặn, duyên hội họp thì mặn”. Nay hỏi: “Lý và tánh vì lạt hay khác với lạt ư? Nếu là lạt thì rốt ráo không có mặn, dù hợp với mặn, chỉ là muối mặn thì chẳng phải vật mặn.”

Lại phá ngoại đạo, mặn có tánh mặn, lạt cũng có tánh lạt. Nay lạt bèn trở thành mặn thì mất tánh lạt. Nếu không có tánh lạt, thì làm sao có tánh mặn?

Lại nếu tánh lạt của ông có thể trái lại thành mặn, thì tánh mặn cũng có thể trái lại thành lạt, như bỏ muối ít vào nước nhiều thì sẽ mất đi tánh mặn, lẽ ra cũng tốt lành ít nhập vào không tốt lành nhiều, sẽ mất đi tánh tốt lành. Lại như “sắc” “tâm” dù hợp nhưng không thể trái nhau, mặn, lạt cũng thế, không thể trái nhau. Nếu có thể trái nhau, thì không có tự tánh. Không có tánh thì “không”, không nên chấp “hữu”.

Người ngoài nói rằng như đèn. Phá đèn có hai:

1/ Vì phá ánh sáng, nêu thấy tối, nên phá bóng tối.

2/ Phá ánh sáng vì không thấy bóng tối mà có thể phá tối. Phá hai nghĩa này thì lý sáng phá tối cùng tận.

Phần đầu có bốn: lập, phá, bào chữa và phá bào chữa.

Một phen phá ở trước đã thành, chứng tỏ vì không thể thấy bóng tối, nên không phá tối.

Một hỏi đáp kế là phá đèn mới sinh, không thể phá bóng tối, nói ánh sáng năng phá bóng tối không ngoài hai cách này, hai cách này không thành thì lý sáng phá tối cùng tận.

Hỏi: Vì sao bỏ muối lập đèn?

Đáp: Vì muối giữ tự tánh nên vật khác không mặn. Vật khác nếu nhiễm mặn thì muối mất đi tự tánh. Đèn giữ “tự” soi, không mất đi soi “tha”. Dù năng soi “tha”, nhưng không mất tự tánh. Vì lẽ đó nên bỏ muối lập đèn.

Hỏi: Pháp Phật, ai lập đèn tự soi, soi tha?

Đáp: Bà-Sa chép: “Người tu theo luật Tăng kỳ nói: trí biết “tự”, biết “tha”, như đèn soi “tự”, soi “tha”.

Nhà bình luận đả phá rằng thí dụ này chẳng phải trong ba tạng, vì pháp thế tục khác với pháp Hiền Thánh, nên không được dẫn.

Lại phá rằng nếu đèn tự soi, đâu còn “bị soi”? Nếu đèn không phải soi, thì ra là bóng tối, đâu còn năng soi?

Nội giáo nói: đèn, tự, tha không có bóng tối. Muối ở trên được “tự”, mất “tha”, được “tha”, mất “tự”. Nay dẫn thí dụ đèn “tự” “tha”

đều mất. Vì trong ánh lửa không có tối không có tự soi, ngoài ánh lửa cũng không cho nên không có soi "tha". "Tự" "tha" không có bóng tối, thì không có "được soi". Đã không có "được soi", cũng không có "năng soi", cho nên rơi vào không tối, không sáng, không "năng", không "sở", tất cả đều mất.

Lại, nếu nói tự soi, thì tự thể có bóng tối. Nếu nói soi "tha" thì chỗ khác có bóng tối. Nếu hai chỗ có bóng tối, thì chỉ có "được soi", hoàn toàn không có "năng soi". Đã không có "năng soi", cũng không có "được soi", cũng rơi vào tất cả đều mất.

Lại, nếu nói tự soi thì tự thể có bóng tối, lại tự thể có ánh sáng. Cho nên trong một đèn có đủ hai chất sáng, tối. Nếu có đủ hai chất thì lẽ ra hại nhau. Đèn kia đã hại nhau, thì không có sáng, tối, cũng tất cả đều mất.

Lại, nếu nói có ánh sáng tự soi, lại có bóng tối "bị soi", thì trong một chiếc đèn có đủ sáng tối, cũng nên tức thể tốt lành của "tự" lẽ ra có "không tốt lành", mà thể của tốt lành không có không tốt lành, thì thể của đèn có ánh sáng, mà không có bóng tối, lại rơi vào lỗi không có "tự" "tha".

Chú thích có ba:

1/ Giải thích "tự" không có bóng tối.

2/ Giải thích "tha" không có bóng tối.

3/ Tổng kết, không có soi.

Giải thích về "tự" có hai cách phá, nói về nghĩa soi, không ngoài hai thứ:

1/ Soi tối.

2/ Soi sáng.

Phần đầu, nói trong ánh lửa vì không có tối, nên không gọi soi tối.

"Đèn cũng không có khả năng soi v.v..." trở xuống, là thứ hai, nói không thể soi sáng.

Trước nói không có tối để soi. Nay, nói có ánh sáng không thể soi, cho nên không có sáng tối, tất cả không soi, ở đây có hai cách phá: đoạt và buông.

Đèn không thể soi, cũng là ánh lửa không có công năng "tự soi".

"Vì không năng soi", câu này giải thích lý do trên. Không có công năng tự soi thể của mình, nghĩa là do tự thể của đèn kia vì không thể trở lại soi tự thể, như ngón tay, như dao, vì không có tự chặt, tự xúc chạm, cũng vì lỗi hai tướng, cho nên thứ hai, là nhầm phá dọc.

Có công năng tự soi lấy thể của mình, thì lẽ ra có thể của được soi, bèn trở thành hai đèn có hai ánh lửa, nên trước được "tự", mất soi. Nay được soi, mất "tự", tiến lùi rơi vào thua thiệt. Văn khác dễ biết.

Người ngoài nói: "Lúc mới sinh, cả hai đều soi." Từ trước đến nay,̉ phá đèn đã thành, không có nghĩa soi bóng tối. Nay phá đèn mới sinh, không thể phá tan bóng tối. Ý bào chữa đèn nói: thể đã thành, là thể của bóng tối đã diệt, nên không có hai bóng tối có thể soi. Nay đèn mới sinh cả hai đều cùng có bóng tối, nên có "bị soi". Do có "bị soi" nên có "năng soi", vì thế nghĩa soi được thành. Như khi đèn chưa sinh thì thể của bóng tối chưa diệt, một chút ánh sáng sinh thì một chút bóng tối diệt, thể của ánh sáng thành dần, thì bóng tối diệt dần. Nếu ánh sáng đều thành, thì bóng tối đều diệt. Phải biết rằng phá tan bóng tối là công dụng của ánh sáng lúc đầu. Đèn mới sinh, thể soi chưa đủ, nên có tự soi. Vì chỗ ở cũng tối, nên có soi cái khác. Nhưng người ngoài lập sinh ban đầu, nói gồm có hai nghĩa:

1/ Sáng, tối đều có.

2/ Ánh sáng loại trừ bóng tối.

Khi đèn mới sinh, vẫn còn có bóng tối nhỏ nhiệm, nên ánh sáng, bóng tối đều đã phá phần thô nên có trừ bóng tối.

Nội giáo cho rằng không đúng, vì tướng "có", "không" của một pháp không thật có. Ánh sáng đã thành, không có bóng tối để phá, như trước đây đã nói ánh sáng mới sinh không lìa "đã" "chưa". Đã sinh thì là "có", chưa sinh là "không". "Có" "không" trái nhau, đâu gọi một thể? Cho nên nói rằng không thật có.

Trong phần chú thích được chia làm hai:

1/ Đoạt.

2/ Buông.

Trong đoạt lại có hai:

1/ Đoạt đèn ban đầu.

2/ Đoạt hai soi.

Đoạt đèn ban đầu, nghĩa là người ngoài cho rằng có đèn mới sinh, khác với "đã", "chưa". Nay đoạt rằng: "Mới sinh gọi nữa sinh, nửa chưa sinh, vì lại rơi vào "đã" "chưa", nên không có đèn mới sinh.

"Sinh không thể soi v.v..." trở xuống, kế là đoạt cả hai soi. Nữa sinh là "đã" thì không có bóng tối để soi. Lại không thể tự soi một nữa ánh sáng nên nói rằng "sinh không thể soi, huống chi chưa sinh. Chưa sinh là bóng tối có "được soi", không có "năng soi" sao gọi chiếu?"

"Lại nữa v.v..." trở xuống là thứ hai, nói về buông. Có đèn ban

đầu, nếu không nhận hai phân nữa mà nói là một thể, thì lẽ ra thể của ánh sáng, bóng tối chung, sinh tử một mạng, đâu được như thế.

"Lại nữa, vì không đến bóng tối", từ trước đến nay, phá nghĩa ánh sáng kia đến bóng tối, có thể phá tan bóng tối. Từ đây trở xuống, kế là phá ánh sáng không đến bóng tối mà có thể phá bóng tối.

Một bài kệ này vốn cũng là kết trước, phát sau. Kết trước, nghĩa là đừng hỏi đã thành, mới sinh, hễ có thiếu ánh sáng, thì đều không đến bóng tối thì đều không sua tan bóng tối. Vì sao? Vì sáng tối trái nhau. Nếu bóng tối ở hiện tại thì ánh sáng ở vị lai. Nếu ánh sáng hiện tại thì bóng tối bèn lui về quá khứ, vì lý không gặp nhau, nên không phá nhau.

Phát sau, nghĩa là người ngoài dẫn thí dụ chú tịnh để lập không đến bóng tối để phá tan bóng tối, có thể phá nghĩa tối.

Người ngoài cho cho rằng như chú tinh, nghĩa là luận chủ trên nói rằng: "Ánh sáng không đến bóng tối thì không phá tan bóng tối." Người ngoài nhận không đến, không nhận không phá, nên dẫn chú tịnh không đến chỗ vật mà có công dụng.

Nội giáo nói vượt quá thật, là nói thí dụ đã dẫn vượt qua đèn thật kia, nêu nói vượt qua thật.

Lại lấy đèn để so sánh với chú thuật, Chú thuật có thể đến xa, đèn lẽ ra cũng như vậy, cho nên đèn hư hoại. Lấy chú so sánh với đèn, đèn không đến xa, chú cũng thế, thì chú hư hoại. Lại đều giống nhau, đều là thần linh, đồng là ngăn ngại. Lại tốt lành lẽ ra xa tốt lành, không phiền quán xuyến ban đầu. Lại kinh của ta lẽ ra là tốt lành, thì tất cả tốt lành, bèn chẳng có không tốt lành. Vì không tốt lành không có, nên cũng không có tốt lành, lại y cứ môn phá này, gồm có bốn điều:

1/ Gần xa đều không đến, thì gần hay xa đều phá.

2/ Xa, gần đều không đến, thì xa gần đều không phá.

3/ Phá gần, không phá xa, lẽ ra đến gần, không đến xa, thì có đến, có không đến.

4/ Nếu đều không đến, thì sẽ phá gần, không phá xa, lẽ ra cũng phá xa, không phá gần.

Trong phần chú thích nói rằng "Chấn đán", Hán dịch là nước Hán.

Lại nữa, "nếu ban đầu tốt lành, thứ khác không tốt lành" từ đây trở xuống, đả phá sau, sự tốt lành ban đầu kia và giữa, sau đều tốt lành. Từ đây trở xuống, là phá riêng cái tốt lành của giữa và sau.

Từ trên đến đây, phá thí dụ đã cùng cực, nay lại nói về pháp quy

y.

Lại từ văn này trở đi, đến các tay đều mở ra đơn.

Nếu tốt lành ban đầu thì nắm lấy tốt lành của “tự”, không tốt lành khác thì phá tốt lành của “tha”.

Ông nói “A” “Âu” ở ban đầu cho là tốt lành, giữa, sau đã không có, làm sao gọi tốt lành, cho nên nói là thứ khác lẽ ra không tốt lành.

Trong chú thích, chia làm hai thứ nói dối để phá người ngoài kia, nếu tánh tốt lành thì chung cho cả ba:

Ông nói ban đầu tốt lành thì ẩn ở giữa, sau. Vì “có” mà “không” nên gọi nói dối. Nếu nói tốt lành chỉ ở đầu thì giữa và sau sẽ không tốt lành.

Ông nói vì ban đầu tốt lành nên thứ khác cũng tốt lành, tức là vì “không” mà nói “có”, nên là nói dối.

Người ngoài nói ban đầu tốt lành, nên thứ khác cũng tốt lành, đều là hai thứ nói dối. Tốt lành chỉ ở ban đầu, giữa và sau không có tốt lành, cho nên không có vô mà nói là “có” thì lỗi, vì ban đầu tốt lành có năng lực làm nhuần thấm, lợi ích cho tướng giữa, sau và đều tốt lành, cho nên không mà nói không thì lỗi.

Nội giáo nói vì không tốt lành nhiều, nên tốt lành là không tốt lành, điều này có hai câu hỏi:

1/ Ít, nhiều đối nhau: do một ít sức tốt lành để cho nhiều không tốt lành đều tốt lành, lẽ ra cũng do nhiều không tốt lành, không tốt lành đối với tốt lành đều thành không tốt lành.

2/ Y cứ câu hỏi về hai sức, nghĩa của ông tốt lành và không tốt lành đều có tự tánh, không nên dời đổi. Nay không tốt lành không thể tự giữ, vì tốt lành được tốt lành, bèn trở thành tốt lành, thì tốt lành lẽ ra cũng không thể tự giữ tự tánh tốt lành bị không tốt lành. Đã không tốt lành đều trở thành không tốt lành.

Người ngoài nói như tay của voi, đây là bào chữa trên, lấy ít theo nhiều để câu hỏi.

Voi có bảy chi, vì tay trội hơn, nên từ trội hơn nhận lấy tên là có tay, nên người nước ngoài nói voi có tay.

Bà-Sa chép: kinh Phật nói tín là tay voi, như tay voi có thể lấy vật của số chúng sinh, số phi chúng sinh, tín thì lấy được pháp lành, cho nên biết người nước ngoài, đạo, tục đều ghi nhận voi có tay. Dù có nhiều phần, không lấy ít theo nhiều.

Hỏi: Thí dụ nhiều vô cùng, vì sao chỉ phá tay voi?

Đáp: Vì là nghĩa bát bỏ tốt lành, đại khái có hai môn: từ trước đến

nay, phá pháp của người nước ngoài kia, tức là "không" của ngoại đạo, nay phá pháp nội, là nói "không" của nội giáo. Vì muốn giúp cho ngoại đạo ngộ pháp trong ngoại rốt ráo đều không.

Cho nên nói "không" trong, ngoài: là vì thấy có pháp trong, ngoài nên sinh phiền não là phàm phu, Nhị thừa có sở đắc. Nay vì ngộ bản tánh là "không", nên không khởi phiền não, được giải thoát.

Nếu nói ngoại đạo thấy có Đề-bà nói về "không" nên đều là một kiến này.

Nội giáo cho rằng vì lỗi không có voi nên có sư Bách Luận giải thích thật tướng các pháp rốt ráo vắng lặng, nên nói là không có voi. Lại nói đây là nêu chương môn không có voi. Dưới đây tự giải thích, nên nói không có voi, vì nói là lỗi.

Người ngoài dẫn tay voi vì rơi vào lỗi không có voi, nên nói là lỗi không có voi.

Nay nói đều chẳng giải thích không đủ để phá. Nên triển khai làm hai: không có voi, là đoạt phá. Vì lỗi là buông cửa.

Nói đoạt, nghĩa là người ngoài dẫn tay voi, là lấy tay để nêu voi, vì voi từ tay. Nếu vậy thì rơi vào không có voi. Vì sao? Vì ngoại đạo đã gọi voi là có tay, thì voi khác với tay. Như người "có" tay khác với tay, mẹ "có" con, mẹ khác với con. Nếu voi khác với tay, cũng khác với đầu, tứ chi trăm thể, mỗi thể đều như thế. Cho nên ngoại trừ các phần thì không có voi.

Hỏi: Trong bốn ngoại đạo, người nào có lỗi?

Đáp: Đều có lỗi này. Khác với tay ngoài, không có voi chung, cho nên Vệ-Thế-sư rơi vào không có voi. Nếu voi tức tay, chỉ thấy nơi tay thì sẽ không có voi chung. Cho nên Tăng-khư rơi vào lỗi không có voi.

"Vừa một" "vừa khác" của Lặc Sa-Bà đều cùng rơi vào hai không. "vừa khác" thì ngoài riêng, không có chung. Vừa "một" thì chỉ có riêng, không có chung.

Nếu đệ tử "chẳng phải một", "chẳng phải khác", thì "chẳng phải một" lại rơi vào khác với "không". "Chẳng phải khác" lại rơi vào "một" không.

Lại, bốn chỗ không có voi:

1/ Đủ ở giữa không có.

2/ Phần ở giữa không có.

3/ Chung tức riêng không có.

4/ Riêng thì có, chung không có.

Vì nói lỗi, nên thứ hai, là buông "có", buông "có" khác với voi thì

cả bốn sư đều rơi vào lỗi. Cho nên Vệ-thế thì trong có đầu, mắc lỗi có chân, còn Tăng-khư thì có lỗi đầu là chân.

Lặc-Sa-Bà "vừa một" thì có lỗi đầu, chân là "một", "vừa khác" thì lỗi đầu có chân. "Chẳng phải một" "chẳng phải khác" lại vấp phải hai lỗi.

Trong chú thích được chia làm hai:

1/ Giải thích bổn kệ, phá "thí dụ thuyết" kia.

2/ Kết không có tốt lành, là nói về nghĩa không có pháp.

Giải thích kệ chia làm hai:

a/ Y cứ Vệ-thế giải thích về lỗi không có voi.

b/ Y cứ Tăng-khư giải thích vì lỗi không có voi.

Hỏi: Luận này đều trước phá "một", sau phá "khác", nay vì sao trước phá "khác", sau phá "một"?

Đáp: Người ngoài lập ra tay voi, do voi từ tay, thì ngoài tay có voi. Do tay tiêu biểu cho voi, thì ngoài voi có tay, chính là rơi vào nghĩa "khác". Cho nên trước y cứ vào "khác" để phá. Trong mỗi môn được chia ra làm ba khác nhau. Môn "khác" có ba:

1/ Không có voi.

2/ Giải thích vì lỗi.

3/ Chỉ phẩm sau.

Nếu voi khác với tay thì đây là nhắc lại nghĩa ngoài. Ngoại đạo nói: vì ngoài tay có voi, nên lấy voi từ tay, vì ngoài voi có tay, nên dùng tay để nêu voi. Như tay kia không có "khác", thì sẽ không có voi riêng lẽ từ tay, không có tay để nêu voi. Đã có từ nêu thì biết là "khác".

Đầu chân, v.v... cũng khác. Đây là luận chủ kế tiếp phá.

Voi đã "khác" với tay, thì chân với đầu "cũng khác".

"Như thế thì không có voi riêng", chính thức nói không có voi.

"Nếu trong phần có đủ phần", đây là giải thích lỗi, tức là buông cửa.

Nếu lìa ngoài các phần, một voi có riêng thì nên dùng voi từ tay, lấy tay nêu voi, thì có một voi nguyên vẹn ở trong đầu, cho nên trong đầu có chân. Trong đầu đã có nguyên con voi thì trong đầu có đủ bảy chi. Chỉ y cứ lỗi điên đảo, nên nói nghiêng về có chân.

Như trong phẩm phá "khác" nói, là thứ ba, chỉ cho phẩm sau.

Sở dĩ chỉ cho phẩm sau là vì ở sau nói phân ở hai môn. Nay chỉ phá tồn tại đủ, vì phần "có" khác tồn tại, cho nên chỉ phẩm sau mới nói.

"Nếu voi và tay không khác nhau", là thứ hai, y cứ Tăng-khư để giải thích về lỗi không có voi, nên cũng có ba:

1/ Nói không có voi.

2/ Nói về lỗi.

3/ Chỉ cho phẩm sau.

Nếu voi tức tay, cũng tức phần khác, thì chỉ thấy các phần, không có voi riêng, chung.

Nếu "có" phần và phần "không khác" là thứ hai, nói về buông cửa, kế là giải thích lỗi.

Nếu nói là gồm nắm các bộ phận để làm voi, là hai phần đầu, và chân đã cùng với voi là "một", thì đầu chân cũng là "một". Trước kia nói do chung tức riêng, hễ được riêng thì mất chung. Nay nói do riêng tức chung, được chung, thì mất riêng. Mất riêng, thì sẽ không có tay để nêu voi. Mất chung, không có voi từ tay, thì làm sao dẫn chứng tay voi để bào chữa, bởi vì đa số từ thiểu số ư?

Như trong phẩm "Phá một" nói, phần thứ ba, chỉ cho phẩm sau. Trong phẩm này vì phá sơ lược chưa hết nên ở phẩm sau sẽ nói rộng hơn.

Ở văn này, Đại sư phá rộng về lý do năm ấm hình thành con người, bốn vi hình thành cột. Hiểu được ý văn, thì có thể đem so sánh để phá. Như Độc Tử chấp bốn đại hòa hợp có pháp của mắt. Năm ấm hòa hợp, có "nhân" "pháp" thì sẽ có mắt chung, "nhân" chung khác nhau. Trang nghiêm thì giả có thể, có dụng, có tên.

Hai sư này đã cho có riêng voi chung, thì sẽ rơi vào không có voi và phạm lỗi, bởi bỏ đi bộ phận riêng, không thấy có chung, nên rơi vào không có voi, tất nhiên nói ngoài riêng, có chung, thì sẽ rơi vào lỗi trong đầu có chân.

Sư Khai Thiện cho rằng: "Không có thể giả, có dụng giả." Đây là nghĩa không thành, vì đã lấy pháp thật để làm thể, tất nhiên không có thể giả, thì dụng giả sẽ nương dựa vào vật gì? Không có dụng của nhà giả đem thật để làm thể, bởi lẽ nếu lấy thật làm thể thì lại là dụng thật. Đã là pháp thật hòa hợp, có riêng dụng giả khởi lên, thì pháp thật hòa hợp sẽ có riêng thể của giả khởi.

Quang Trạch cho rằng "không có thể giả, dụng giả, chỉ có thể của pháp thật", cũng không đúng, vì không có giả, làm sao có thật? Không có chung, làm sao có riêng?

Nay e rằng về ý văn sẽ gặp nhiều phiền phức, nên giải thích trực tiếp mà thôi.

"Sự tốt lành như thế" trở xuống, là thứ hai, tổng kết.

Người ngoài cho rằng ác dứt, dứt "diệu" trở xuống, là từ trên đến

đây, bát bỏ tốt lành đã xong.

Nay là thứ ba, khuất phục phe phái, phân biệt về tông, tà giáo che lấp chánh kinh, làm cho nghĩa kinh không soi sáng. Ở tà vì đã bị đả phá nên nghĩa hai thiện được thành, cho nên có thuyết phục lưu.

Nếu đáp lại câu hỏi để nói, là từ trên đến đây, đã đáp câu hỏi hai thứ không tốt lành xong.

Nay, thứ hai kế là đáp lại câu hỏi hai thứ điên đảo và hai câu hỏi phiền nặng, tức thành hai khác nhau.

Y cứ đáp lại hai thứ điên đảo được chia ra hai chương:

1/ Đáp "chỉ" thiện điên đảo kia.

2/ Đáp về "hành" thiện điên đảo kia, tức hiển bày thuyết của Như Lai nói về hai thiện, nghĩa ấy rất sâu xa, lời nói ấy thật khéo léo, không có lỗi điên đảo.

Trước kia người ngoài nêu lên câu hỏi về điên đảo, từ trên đến đây, lập ngoại, phá nội. Từ đây về sau, là y cứ nội để câu hỏi nội.

"Ác" "chỉ", là nhắc lại hai chữ. "Chỉ" diệu là nói về thô diệu.

"Ác" là cái thô "bị chỉ", "chỉ" là diệu giới "năng chỉ".

Sao không ở ban đầu, nghĩa là "chỉ" đã "chỉ" mầu nhiệm đối với ác, sao trước đây không nói "ác chỉ", mà nói "chỉ ác", cho nên biết điên đảo.

Nội cho rằng hành giả chủ yếu là phải biết ác trước kia, rồi sau đó mới có thể "chỉ", là nói rõ về ác "chỉ" thô, diệu, thật sự như đã nói, chỉ hành giả cần phải biết trước lỗi ác, rồi sau đó mới thọ giới nhằm "chỉ" nó. Đức Như Lai chế giới cũng được như thế, cho nên kinh nói thấy áo có bị rách, sau đó mới vá. Vì thế cho nên trước nêu ác, sau "chỉ".

Hỏi: Tất cả giới do Phật chế đều phạm trước, rồi sau mới chế phải không?

Đáp: Y cứ vào giới Thinh văn của Đức Thích-Ca là như thế. Giới Bồ-tát đều do Đức Phật Xá na nói trên đài hoa. Lúc bấy giờ không có khởi lên "duyên" ác, đây là đốn chế.

Người ngoài cho rằng làm điều thiện nên ở lúc ban đầu. Chương thứ hai, hợp nói, y cứ ở hai thiện, nhằm nêu lên hai câu hỏi về điên đảo. Câu hỏi có hai ý:

1/ Đều quy yết định câu hỏi: nếu cần phải biết trước lỗi ác, nên trước ác, sau "chỉ", đáng lẽ cũng phải biết trước điều thiện, có diệu quả, rồi sau đó mới có thể ác "chỉ", thì lẽ ra trước phải nói là hành thiện, sau nói về ác "chỉ".

2/ Hai thiện của ông, với lời nói khéo léo, lý lẽ sâu xa. Nay đúng

ra trước hết vì chúng sinh nói làm việc thiện, có diệu quả. Chúng sinh vì ham diệu quả, sau đó mới thọ giới vì ác "chỉ". Trước nên nói "hành" thiện, sau nói về "chỉ ác".

Nội giáo nói vì là pháp thứ lớp, cho nên trước dứt trừ cấu thô, kế là bỏ đi cấu tế.

Đây là bổn kệ chỉ vì bị thoát lạc, nên không có Tu đố lộ. Văn, có hai: trước pháp, kế là thí dụ. Pháp môn có hai:

1/ Môn tu hành thứ lớp.

2/ Môn nói pháp thứ lớp.

Trước kia, chỉ bày diệu quả, đây là y cứ vào môn thuyết.

Theo thứ lớp tu hành, chủ yếu trước phải lìa bỏ lỗi lầm, sau đó mới thọ giới, dứt hết cấu thô. Kế là thực hành pháp thiện, dứt trừ cấu tế, trong ngoài đều thanh tịnh, mới tiếp nhận được trọn vẹn thánh đạo.

Nếu hành giả không "chỉ" "ác" trở xuống, là thứ hai, chú thích. Trước giải thích "pháp thuyết".

"Thí như v.v..." trở xuống, là giải thích "thí thuyết".

Người ngoài nói "chỉ ác" trở xuống, là y cứ đáp câu hỏi, phân biệt rõ về thể, tướng của hai thiện, không đồng với không có hai lỗi phiền, nặng.

Đầu tiên, nói về "chỉ" không gồm thâu "hành", "hành" không phải phiền não.

Kế là nói về "hành" không bao gồm "chỉ", nên "chỉ" không phải phiền não.

Người ngoài câu hỏi: "Không có ác, tức là thiện, như không có si, tức là tuệ".

Đã nói xong ác "chỉ", không nên còn nói "hành" thiện. Cái ác chấm dứt (chỉ), không nói là không có điều ác mà thôi, chính là nói "ác" dứt, có thiện giới. Đã có thiện kia, tức là "hành" thiện, phiền nặng nào nói là "hành" thiện.

Lại, sinh từ trên, nghĩa là cấu bẩn dù có thô, tế, nhưng về nghĩa "chỉ" không có khác, chỉ nói "ác chỉ" là đã gồm thâu hành thiện rồi, mà còn nói nữa, há không phải phiền, nặng hay sao?

Nội giáo cho rằng bố thí là "hành" thiện, ác "chỉ" nhậm vận vô tác mà sinh. Hành thiện do tu tập mới có, cho nên "chỉ" không gồm thâu "hành". Như không trộm vật người khác, gọi là "chỉ" thiện. Lấy vật đem thí cho, người gọi là "hành" thiện, cho nên "chỉ" và "hành" không đồng, do đó không lặp lại.

Lại nữa, như đại Bồ-tát v.v... trở xuống, trước kia y cứ ở thân,

miệng để nói "chỉ" "hành" khác nhau. Nay dựa theo lãnh vực ý để nói "chỉ" khác với "hành".

Các đại Bồ-tát không có ác để "chỉ" mà "hành" điều thiện. Phải biết "hành" thiện không phải ác "chỉ", cho nên không được ác "chỉ" mà thuộc về "hành" thiện.

Lại trước kia là y cứ phàm phu để nói về "chỉ", khác với "hành", vì phàm phu có việc ác để "chỉ", lại còn có thí cho thiện để "hành". Nay y cứ bậc thánh không có ác nào để "chỉ", có việc thiện để "hành". Vì thế hai văn khác nhau.

Người ngoài cho rằng bố thí là ngăn pháp keo kiệt, nghĩa là bố thí phá pháp keo kiệt, cho nên phải biết "hành" thiện là thuộc về "chỉ".

"Nội giáo nêu v.v..." trở xuống, là đáp có năm:

1/ Đáp ngược lại.

2/ Đáp không có keo kiệt nào để "chỉ".

3/ Đáp có keo kiệt không thể "chỉ".

4/ Đáp gốc, ngọn.

5/ Tổng kết đáp.

Đây là phần đầu: "Nếu nói bố thí là dứt keo kiệt, thì phàm Thánh nhân lúc không làm việc bố thí, lẽ ra có tội keo kiệt?"

Lại nữa, các lậu tận v.v... trở xuống, là đáp không có sự keo kiệt để chỉ.

Nếu nói bố thí là chỉ sự keo kiệt, thì sẽ không có người keo kiệt thí cho "bị chỉ" nào? Hoặc có người dù thực hành bố thí v.v... trở xuống, là thứ ba, đáp có thứ keo kiệt không thể ngăn cấm. Hiện có người dù làm việc bố thí mà tâm keo kiệt không chỉ cho nên biết bố thí không phải là chỉ sự keo kiệt.

Dù năng "chỉ" trở xuống, là thứ tư, đáp về gốc, ngọn. Vả chăng người bố thí, tất nhiên trước khởi tuệ ở tâm, sau vì mong cầu quả thế, xuất thế. Dù cho còn nhân việc dừng lại keo kiệt này, vẫn không phải là bổn ý của người bố thí kia, cho nên lấy việc "hành" thiện làm gốc.

"Cho nên v.v... bố thí", là thứ năm, tổng kết.

"Người ngoài nói "hành" thiện là thứ hai, nói "hành" không gồm thâu "chỉ", cho nên nói là "chỉ" không phải phiền nặng.

Ý người ngoài cho rằng, ác "chỉ", "hành" thiện đều là thiện, thì lẽ ra chỉ nói thiện "hành", chứ không cần phải nói ác "chỉ", mà nay lại nói "hành" thiện, còn nói ác "chỉ", tức là phiền nặng.

Nội giáo nói tướng "chỉ", dứt sự tác động của tướng "hành". người ngoài nói về nghĩa thiện, đã chung cả nói "một" thì được cả hai. Nội

giáo nói thể, tánh của hai thiện thường riêng, nên nói “một”, không được gồm hai. Vì thế, “chỉ” thiện là thầm nép phục nhậm vận mà sinh. Thể là nghĩa tỉnh lặng, “hành” thiện là hướng khởi tu tập, tướng ấy là động. Động, tĩnh đã khác nhau thì không được nói “một”, gồm cả hai.

Người ngoài cho rằng việc này thật ra là như thế, tôi không nói thể của động, tĩnh là “một”, chỉ vì nghĩa thiện không khác nhau, cho nên thâu nhiếp nhau.

Nội giáo nêu nên nói ác “chỉ”, thiện “hành”. Trong phần đáp có ba, đó là nêu, giải thích và kết.

Hai thiện, gồm có hai thứ khác nhau:

1/ Suốt qua và hạn cục khác nhau. Ba tánh của “chỉ” thiện đều có trong tâm, cho nên “chỉ” là suốt qua, còn về “hành” thiện thì chỉ có tâm thiện có, hai tánh thì không, cho nên bị hạn cục.

2/ “Chỉ” thiện thường sinh, còn “hành” thiện thì do tu tập mới có, không làm thì không.

“Vì sao” trở xuống, là thứ hai, giải thích. Trong giải thích có ba:

1/ Nói về hai thiện, tâm thấu suốt đều khác nhau. “Chỉ” tâm thấu suốt của “chỉ” thiện, vì muốn dứt ác; tâm thấu suốt làm việc thiện là vì muốn tu thiện. Vì lãnh vực của tâm đã khác nhau, nên hai thiện khác nhau.

2/ “Nếu chỉ nói v.v...” trở xuống, là thứ hai, đáp bằng cách nạn ngược lại. Chỉ nói “hành” thiện, không nói “chỉ” thiện. “Hành” thiện chỉ có trong tâm thiện, trong hai tâm khác thì không có. “Chỉ” thiện, lẽ ra cũng như thế, trong hai tâm còn lại không có. Nếu không có “chỉ” thiện thì lẽ ra chẳng phải là đạo của tỳ kheo, vì không có giới.

3/ “Vì lúc ấy dừng ác ...” trở xuống, là thứ ba, giải thích thuận:

Cũng có phước, nghĩa là ba tánh có phước vô tác trong tâm.

Hỏi: Làm sao biết được ác “chỉ” có thiện riêng?

Đáp: Vì từ tâm thiện sinh, thì có quả thiện. Lại, người giữ giới này sẽ được quả vui, cho nên phải có nhân thiện. Lại vì đắc giới này nên thay đổi thấp hèn trở thành cao thượng, nên biết là có.

“Cho nên v.v...” trở xuống, là thứ ba, tổng kết.

“Là pháp chỉ ác, hành thiện v.v...” trở xuống, từ trên đến đây nói về xả tội xong.

Nay là thứ hai, kế là nói: xả phước, nhưng nói chung, đều là xả tội. Vì đều trái với đạo nên đều là tội, cần phải xả hết, nhưng nay y cứ trong trái ngược đó tự có nhẹ nặng. Vì nặng trong sự trái ngược nên gọi là Tội, còn nhẹ trong sự trái ngược, được gọi là Phước.

Vì thế, trước kia nói xả tội, nay nói xả phước. Nhưng người lợi căn nhận biết tội, phước là đối nhau mà nói tội. Tội kia đã xả thì phước nọ sẽ không còn, chỉ vì người độn căn, mà nói pháp môn thứ lớp, cho nên trước xả tội, nay nói xả phước. Tội phước đã như thế, muôn nghĩa đều giống nhau.

Đối với ba nói "một", ở ba đã bỏ, cũng không còn "một", đã xả sinh tử, cũng không nương vào Niết-bàn. Căn cứ văn, cũng có ba:

1/ Nói chia ra hai thiện là ba người.

2/ Nói về ba giáo cấu, tịnh.

3/ Chánh nói xả phước, nên có ba chương xả tội. Xả phước cũng có ba. Trong bài kệ đầu, trước nhắc lại hai thiện, gồm có hai nghĩa:

1/ Trước nhắc lại hai thiện, vì muốn bỏ ác, nay nhắc lại hai thiện vì muốn xả phước.

2/ Muốn chứng nói "chỉ" hạnh ở trên không đồng, thể không thuộc nhau cho nên nhắc lại.

Vì tùy ý chúng sinh: là nói Phật tùy duyên chia hai thiện thành ba giáo:

1/ Cả hai nêu lên duyên giáo. Tùy ý chúng sinh, nghĩa là nêu duyên.

Phật có ba thứ phân biệt, tức là nêu giáo. Người căn hạ, trung, thượng nghĩa là giải thích duyên. Thí giới, trí, là giải thích giáo. Chú thích chia làm ba:

1/ Nói là ba duyên, nói ba giáo.

2/ Nói về thể, tướng của ba giáo.

3/ Nói về sự sai khác của ba giáo.

Hỏi: Trước giới, sau thí trong xả tội ở trước. Nay vì sao trước nói bố thí, sau trì giới.

Đáp: Trước nói về thứ lớp tu hành, chủ yếu là trước ác "chỉ", sau mới "hành" thiện, cho nên trước giới, sau thí. Nay y cứ người hơn kém, vì khó dễ, nên trước sau là khác. Của bên ngoài dễ bỏ, nên phối hợp cho người về sau. Giới ngăn ngừa thân, miệng. Đây là vì khó, nên giáo đối với trí bậc trung. Vì trí tuệ hơn hết, nên giáo đối với trí bậc thượng.

Luận Trí độ giải thích phẩm tam thứ đệ, nói về thứ lớp hành, thứ lớp học, thứ lớp đạo. Luận có nhiều cách giải thích: "một" với đây đồng, cho nên nói rằng "hành" gọi là bố thí; học gọi là trì giới; đạo gọi là trí tuệ. Văn nay chánh là nói nghĩa thứ lớp, cho nên lấy ba giáo phối hợp với ba căn kia.

Lại Tạp Tâm xác nói vì ba sự sợ, hai nên nói ba pháp: vì sợ nghèo

cùng nên nói thí; vì sợ ba đường ác nên nói giới; vì sợ sinh tử nên nói trí tuệ, đại khái đồng với ở đây.

Bố thí gọi là lợi ích cho người xả tài vật tương ưng với tư, thứ hai là nói thể tướng của ba giáo.

Luận Trí Độ, quyển mười có ba giải thích:

1/ Tương ưng với tư, thường dùng làm thể của bố thí.

2/ Không phải chỉ khéo tư duy, khẩu nghiệp nương thân và ba nghĩa của tài vật bên ngoài, giúp thành để làm thể của bố thí.

3/ Ba việc: Người cho, kẻ nhận và của vật hòa hợp sinh ra xả, thường dùng làm thể của thí. Nay trong đây chính là áp dụng cách giải thích thứ hai, nói lấy tư làm thể, do thân miệng giúp đỡ thành.

Giải thích thể có giới cũng có ba: Có một số người lấy sắc vô tác làm thể. Nói người không phải sắc, không phải tâm, vô tác làm thể. Bộ Thí dụ cho rằng lìa tư không có báo nhân, lìa thọ không có báo quả. Đây là nói không có nghĩa vô tác, chỉ lấy tâm làm thể của giới. Nay văn này chỉ nêu ra được nhân duyên của giới, không nói riêng thể của giới kia. Đương thời là thích hợp, "duyên" là dụng. Không còn tạo ra ba thứ tà hạnh của thân, bốn thứ tà hạnh của miệng. Bậc thượng nhân giữ giới, ngăn ngừa chung ba nghiệp, đã là trung nhân (người căn cơ bậc trung) chỉ ngăn ngừa bảy phi, trí tuệ gọi tâm định bất động trong các pháp tướng, chưa được trí tuệ, phần nhiều sinh nghi "ngờ", vì do dự không nhất định, nên gọi là động. Nếu được trí tuệ quyết đoán rõ ràng các pháp, nên gọi là bất động. Trí tuệ trong đây chung cho cả thế, xuất thế và Đại thừa, Tiểu thừa. Nay muốn xả trí tuệ, phần nhiều là trí tuệ thế gian, cho nên nghiệp bố thí chưa tránh khỏi ba đường. Trì giới được phước báo người trời cõi Dục. Trí tuệ là các trí tuệ của cõi Sắc, Vô Sắc.

Vì sao nói hạ, trung thượng là thứ ba giải thích sự khác nhau giữa ba giáo, lại chia làm ba, nghĩa là hỏi, giải thích, kết.

Đầu tiên là hỏi, trong giải thích có hai:

1/ Nói về lợi ích ít nhiều.

2/ Nói về báo có ba phẩm: lợi ích y cứ ở hiện tại, quả báo nương vào vị lai, cũng được lợi ích y cứ ở người trước. Quả báo thuộc về tự mình. Người bố thí ít lợi ích, nghĩa là thí cho của báu, giúp người nghèo thiếu, chính là có thể để cho hành giả hiện có tiếng tăm được người kính trọng, nên gọi là lợi nhỏ. Nếu đối với người trước thì chỉ thí cho áo cơm, thí cả mạng bên ngoài, cũng là lợi ích nhỏ. Giới có công năng ngăn ngửa bảy chi, lại còn làm cho nội kiết yếu kém. Nếu so với người

trước thì bố thí không có lợi ích này, nên nói rằng lợi vừa. Trí tuệ có công năng dứt tâm si và dứt kiết sử. Nếu đối với người trước, thì chung lợi cho quần phẩm, sinh ra tuệ giải cho người, gọi là lợi trên hết.

Báo thí ít, nghĩa là quả báo bố thí, có thể áo cơm tự nhiên, thọ lãnh các dục lạc, mà chưa xa lìa ba đường, như rồng, chim cánh vàng v.v...

Giới có công năng ngăn ngừa các việc ác, lìa khỏi ba đường, được báo trời người, cho nên gọi là Trung. Trí tuệ, học rộng, tu thiền, bỏ kiết, được quả báo sanh lên các tầng trời cõi Sắc, Vô sắc. Lại có thể bỏ phàm, thành Thánh, cho nên là thượng.

“Cho nên v.v...” trở xuống, là thứ ba, kết luận.

Người ngoài cho rằng “bố thí v.v...” trở xuống, là thứ hai, nói ba pháp cấu, tịnh. Sở dĩ nói cấu tịnh vì gồm có hai nghĩa:

1/ phối hợp ba pháp với ba nhân, lời ấy chưa cùng tận. Nhưng ba pháp này mỗi pháp đều chung cho cả ba người, nay vì muốn phân biệt nên nói về cấu tịnh.

2/ Muốn nói về xả phước nên nói về tịnh, bất tịnh. Tịnh không cần xả, bất tịnh thì phải xả. Lại luận Đề-bà vốn chỉ nói ba pháp bất tịnh, trở thành xả phước. Về tội, thì trong ngoài đồng thấy tội đó, không cần phải phô bày. Về lỗi của phước khó nói, nên phải nêu lỗi của phước, rồi sau đó, mới nói xả. Như ba pháp của Thiên Thân đều nói cấu, tịnh, nghĩa là muốn thương xót chúng sinh đời vị lai, khiến cho khéo léo tu phước v.v... là một thí. Không có hạnh phương tiện thì rơi vào bất tịnh, có hạnh phương tiện thà thành thanh tịnh.

Lại chia ra cấu tịnh là vì muốn chỉ bày căn tánh của năm thừa, tự có người thích cầu sanh lên cõi người, cõi trời mà thực hành bố thí thì nói bất tịnh thí. Vì cầu ba thừa mà thực hành bố thí, là nói về tịnh thí. Hai thí còn lại cũng như thế.

Người ngoài cho rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, nói về ba thứ tịnh, bất tịnh, tức là ba. Người ngoài nay hỏi có hai ý:

1/ Nói nếu thí là hạ trí, thì lúc Đức Phật thực hành bố thí lẽ ra là hạ.

2/ Nếu Đức Phật làm việc thí không phải là người hạ trí thì trái với tông chỉ trước kia là người hạ trí bảo bố thí. Về sau, là trái với lời nói thua thiệt, trước là trái với lý thua thiệt.

Nội giáo nêu v.v... trở xuống, là chia ra thí cấu, tịnh để đáp lại hai câu hỏi.

Bất tịnh thực hành thí v.v... trở xuống, vì người trí không trái với lời nói, thanh tịnh bố thí, vì việc làm của thượng nhân không trái lý, chỉ

vì nói tướng chung trên, cho nên nói dạy người hạ trí bố thí .

Người ngoài hỏi những gì gọi là bất tịnh thí? Trước kia dù nêu cả hai nhưng chưa nêu ra việc bất tịnh thí ấy nên nay mới hỏi.

Nội giáo nói trở xuống, là trong phần đáp có hai:

1/ Đầu tiên, là pháp thuyết.

2/ Như chợ vì trao đổi, nên nói là thí thuyết.

- Trong luận Trí Độ nói bốn thứ đàn (bố thí):

1/ Tịnh, bất tịnh.

2/ Thế, xuất thế.

3/ Được bậc Thánh ngợi khen, không ngợi khen.

4/ Có ma đàn, Phật đàn.

Thí đã có bốn, giới, trí cũng lệ theo đó. Nay chỉ nói về tịnh, bất tịnh, kia là nói rộng, đây là nói lược.

Lại dù có bốn mà gồm thâu trong hai: tịnh xuất thế Thánh, được gọi khen, Phật đàn. Bốn thứ này gồm thâu trong tịnh, bốn thứ còn lại thuộc về bất tịnh, cho nên chỉ nói hai.

Nay nói rằng được báo là bất tịnh, nói chung thì tất cả tâm có sự mong cầu đều gọi là báo thí. Nay trong đây nói sơ lược. Được hai thứ quả báo của đời này, đời sau gọi là bất tịnh.

Người ngoài hỏi thế nào gọi là tịnh thí v.v... trở xuống, là cuộc hạn ý của ngoại đạo, chỉ nói thí trước kia là tịnh, không biết còn có thí bất tịnh, cho nên hỏi.

Nội giáo nêu v.v... trở xuống, là nêu ra tịnh thí. Vì Ái kính, lợi ích cho người. Đây là nói chỉ vì lợi tha. Ruộng phước có ba: bi, kính và vừa bi, vừa kính.

Như Bố thí cho chúng sinh khổ não là ruộng bi; Bố thí cho bậc Thánh v.v... gọi ruộng kính; Bố thí cho người già, bịnh, cha mẹ là vừa kính, vừa bi. Vì già, bịnh là bi, vì cha mẹ là kính.

Không cầu đời này, đời sau, nghĩa là trước kia nói lợi tha ở đây, nói không tự vì mình.

Hỏi: Chúng Bồ-tát và thượng nhân khác nhau thế nào?

Đáp: Như Phổ Hiền v.v... là Bồ-tát. Người mới phát tâm hành thí là Thượng nhân.

Hỏi: Bồ-tát thực hành tịnh thí có lợi gì?

Đáp: Có thể lấy một hạt gạo trắng tịnh tâm bố thí, vượt hơn mười muôn lượng vàng ròng, thì bốn trí đều viên mãn, được vược qua năm trăm do tuần.

Hỏi: Nói thế là sao?

Đáp: Đại phẩm Bát Nhã nói rằng dù có Bố thí, thật ra không có vật cho, thật không có một cho nên không chấp mắc "có". Vì có vật cho, mà không nhiễm "vô" không chấp mắc "có" thì vượt ba trăm do tuần. Không nhiễm "vô" thì vượt hai trăm do tuần. Lại không chấp "có" thì đó là Bát Nhã; không nhiễm "vô" là phương tiện. Nhậm vận như thế là tuệ tự nhiên. Không cần thầy là trí vô sư , cho nên đủ bốn trí chính là Phật.

Đã là Phật thực hành bố thí lại là đại bi, cho nên thực hành một hạnh bố thí, thì muôn hạnh viên mãn.

Hỏi: Trong kinh, vì sao phân biệt ruộng phước và không phân biệt ruộng phước?

Đáp: Nói phân biệt, không phân biệt đều có ý. Nói không phân biệt là y cứ tâm mình biết thật tướng bình đẳng, lại vì muốn lấy sự ưa pháp và người trước.

Nói phân biệt nghĩa là trên lãnh vực tâm dù đồng vì muốn cùng đem khích lệ người trước để cho họ giữ giới chớ phạm.

Người ngoài cho rằng giữ giới v.v... trở xuống, là thứ hai, kế là nói giới tịnh, bất tịnh. Cũng như hai ý, như đã nói trong bố thí.

Nội giáo v.v... trở xuống, là nói giới tịnh, bất tịnh, là đáp lại hai câu hỏi, cũng như trên nói.

Người ngoài v.v... trở xuống, hỏi riêng về bất tịnh.

Nội giáo v.v... trở xuống, là đáp về bất tịnh, đầu tiên là chánh thức đáp:

Như che lấp tướng: đây là dẫn việc che lấp tướng của A-nan-Đà để làm chứng. Trong tâm có cầu niềm vui, bề ngoài biểu hiện vẻ trong trắng gọi là che lấp tướng.

Chú thích chia làm hai: trước, giải thích về cầu quả báo vui, kế là giải thích về che lấp tướng .

Trong thí lấy thời gian hiện nay và sau này làm hai báo, trong giới lấy người trời làm hai báo:

1/ Biểu hiện lẫn nhau.

2/ Nói trì giới phần nhiều là trong hiện tại, hoặc niềm vui sau này.

Y cứ hiện tại vì chứng tỏ báo không hiển hiện, nên y cứ ở vị lai để nói. Trong hai giải thích trong che lấp tướng thì: trước, giải thích, kế là dẫn việc Nan-đà để làm chứng. Vua Tịnh Phạn thấy một ngàn vị La-hán, hình dáng không được đẹp, rằng như đàn chim tụ họp trên núi vàng ròng. Về sau, độ Nan-đà v.v... xong, như chim phượng tụ họp trên

đỉnh Tu di.

Nan-đà thấp hơn Phật hai ngón tay . Hồi còn tại gia được vợ chăm sóc. Phật và ngài A-nan đi khất thực, đến trước cổng nhà ông, Ông bước ra nhìn Phật, Phật trao bát cho ông . Sau khi cho cơm vào bát xong, vợ ông nói rằng: "Ông hãy dâng bát rồi quay về nhanh." Nan-đà trao bát cho Phật, Phật không nhận, kế là trao cho A-nan, A-nan cũng không nhận, ông phải đi theo đến tịnh xá Kỳ-hoàn.

Đức Phật căn dặn thợ hớt tóc, cạo đầu cho Nan-đà. Nan-đà dẫy nẩy không chịu cạo, nói rằng, sao ông không cạo đầu tất cả mọi người. Về sau, Đức Phật ép buộc ông xuất gia, cho đến dạo khắp cõi trời, địa ngục, vì tìm thiên nữ, nên nhất tâm giữ giới.

Phật nhận thấy duyên đạo của ông đã thành thục, bèn bảo A-nan: "Ta hóa độ không được, ông là anh em chú bác với Nan-đà, hãy cảm hóa ông ấy." Pháp sư nói câu chuyện của A-nan-đà này xuất xứ từ kinh Xuất Diệu, cho nên A-nan nói hai bài kệ này, kệ được chia làm ba:

1/ Nửa hàng, thuyết về thí dụ, một hàng, hợp thí. Nửa hàng trong hợp thí là tổng hợp.

2/ Nửa hàng kế, hợp riêng.

3/ Nửa hàng, là quở trách.

Nan-đà nghe qua, bèn hồi tâm, vì đạo, mà giữ giới, chứng được quả thứ ba. Đức Phật lại vì ông nói pháp chứng quả La-hán.

Người ngoài: hỏi Thế nào gọi là tịnh trì giới", kế là hỏi về tịnh giới. Nội giáo đáp: Tịnh giới.

Trong tất cả pháp thiện, giới là căn bản, nghĩa là giới như đại địa, là gốc của mọi điều thiện.

Luận Địa Trì chép: Ba mươi hai tướng đại nhân của Như lai là do giữ giới mà được. Nếu không giữ giới, thò thân người hèn hạ còn không được , huống chi là tướng của bậc đại nhân?

"Cho nên tâm không ăn năn", nghĩa là người phạm giới, trái với đạo, nên tâm họ sinh nóng bức, ăn năn. Người giữ giới thì không có lỗi này. Vì ăn năn nên sinh lo lắng. Không có ăn năn thì hoan hỷ. Từ trong tâm hỷ phát ra , thì vui khắp năm thức, cho nên nói rằng "tức tâm vui", đã không có khổ, tâm "duyên" thì lặng lẽ duy nhất, cho nên nói rằng "được nhất tâm". Ở tâm đã "một", thật trí bèn sinh. Sinh trong thật trí, thì không ưa thích thế gian, cho nên nói rằng được nhàm chán. Đã chán, sợ hữu vi, thì phải dứt hẳn, nên nói rằng lìa dục. Có dục thì ràng buộc, không có dục thì giải thoát. Chưa được giải thoát thì cam chịu khổ sinh tử, đã được giải thoát rồi, thì quả khổ sẽ tiêu mất, cho nên được vui

Niết-bàn.

Đoạn văn này có nhân, có quả. Đầu tiên nói về trì giới.

Từ "được nhất tâm v.v..." trở xuống, là nói nhân giới phát định. Nhất tâm thì sinh thật trí, là nói nhân định, phát trí. Đây là nói về nhân của thứ lớp ba học.

Từ "ly dục được giải thoát", trước kia, nói ba nhân, Nay nói hai quả.

Giải thoát, nghĩa là quả giải thoát hữu vi, Niết-bàn là quả giải thoát vô vi. Người Cù Sa nói rằng sinh thật trí đã là kiến địa, nhàm chán là ly địa, Giải thoát là vô học địa, Ấm không sinh là Niết-bàn.

Hỏi: Trong đây nói ba học và hai Niết-bàn là gì?

Đáp: Đối với trì giới bất tịnh của thế gian, thì nói chung về tịnh giới của ba thừa xuất thế, hai học còn lại cũng như thế.

Hỏi: Nhàm chán có khác gì với lìa dục chăng?

Đáp: Nhàm chán là phục đạo, còn lìa dục là đoạn đạo, giải thoát là chứng đạo, cho nên giữ một tịnh giới thì ba hạnh viên, hai quả viên mãn.

Người ngoài nói: "Nếu thượng trí v.v..." là thứ ba, nói về trí cấu, tịnh.

Người ngoài nghe nói trí trước kia phối hợp với bậc thượng nhân, vì lý không có lỗi, nên không câu hỏi, chỉ dẫn lấy thượng trí để phối hợp với sư kia.

Hỏi: Trước nêu ba sư, hai trời, sao không phối hợp mà chỉ cho hai ngoại đạo?

Đáp: Vì muốn chê trách luận chủ. Đức Phật khi chưa thành đạo, thì thọ học với hai người này. Kinh Niết-bàn nói học vô tưởng định A-la-la , học phi tưởng định với Quất-đầu-lam-phất. Hai người này là thầy của Phật. Đáng lẽ bực thượng trí nên lấy việc này để chê trách nội giáo mới phải.

Trong phần chú thích danh từ "ngoại đạo", bởi là lời nói của Thiên thân, chứ không phải ngoại đạo kia tự nói.

Nội giáo v.v... trở xuống, cũng chia ra tịnh, bất tịnh như văn, văn còn lại rất dễ hiểu.

Người ngoài: hỏi thế nào gọi là trí bất tịnh, trở xuống, là hỏi về trí bất tịnh.

Nội giáo: vì bị thế giới ràng buộc, nên chia làm hai: trước, là pháp, kế là thí dụ.

A-la-la tu vô tưởng định, sinh lên cõi Vô Tưởng, bị cõi Sắc buộc

ràng. Quất-đầu-lam-phất tu định phi tưởng, sinh lên cõi trời Phi tưởng, bị cõi Vô Sắc ràng buộc.

"Như oán thù đến thân", là thí thuyết. Trí này dẫn dắt con người đến cõi trên, như người thân. Về sau, vì lại bị đọa lạc, nên là oán ghét, lường gạt người thân.

A-la-la sinh lên cõi trời Vô tưởng, nhất định, thọ 500 kiếp, lúc tuổi thọ sắp hết, khởi tà kiến, bèn đọa địa ngục. Quất-đầu-lam-phất, khi báo phi tưởng hết, thọ thân chồn bay, cũng đọa vào địa ngục.

Hỏi: Thí, giới đều nói về tịnh, bất tịnh. Trong trí sao không nói tịnh trí ư?

"Đáp: bỏ v.v..." trở xuống: tuệ "không", vô tướng, vì văn gần, nên trong đây không nói. Ngoại đạo cho rằng chỉ là trí làm tăng trưởng sinh tử, nên mới nêu lên câu hỏi này. Nghĩa là từ trên đến đây nói về lỗi không đồng. Nói về thí, giới bất tịnh, chỉ nói vì cầu quả báo, nên gọi là bất tịnh. Nói lỗi của trí là nói tăng trưởng sinh tử. Vì nói lỗi có khác nhau nên có câu hỏi này: "Thí, giới cũng như thế chăng?"

Hỏi: Sự cảm báo của thí, giới này cũng đồng với trí tăng trưởng sinh tử chăng?

Nội giáo nói lấy phước bỏ ác, là người hành pháp, là Luận chủ đáp chung, là nói lấy tất cả phước, bỏ tất cả ác, đồng là nghĩa hành (hoạt động) pháp sinh tử không có khác nhau. Lại trí là pháp vượt hơn, còn hành sinh tử, thí vì hành giới cho nên tự như thế. Người có sở đắc thực hành điều thiện, chính là tăng trưởng pháp sinh tử, do đó một pháp đâu có thể hại.

Trong phần chú, giải thích về bốn chữ của bổn kệ, tức là bốn khác nhau:

1/ Giải thích chữ phước. Trước nêu tên phước, gọi là Báo. Kế là hỏi đáp phân biệt.

2/ Hỏi: Nếu phước gọi là báo, thì vì sao trong bổn kệ chỉ nói về phước?

Đáp: Phước là gọi nhân, phước báo là gọi quả. Đây là quy yết định hai nghĩa nhân, quả. Có chỗ nói nhân là quả, có chỗ nói quả là nhân. Nói rộng về các nghĩa được tên khác nhau.

Trong đây nói nhân là quả: về phước được gọi là Báo, gồm có hai nghĩa: 1/ Xả tội. 2/ Xả phước.

Vì xả tội, nghĩa là phước lấy sự giàu có, lợi ích làm nghĩa. Thực hành nhân thiện được quả giàu có, lợi ích. Tội lấy sự diệt hết, bẻ gẫy làm nghĩa. Gây ra nhân ác, mắc phải quả bị hủy diệt, gẩy đổ. Người tu

hành nghe nói việc này nên bỏ ác, tu phước.

3/ Vì thành tựu xả phước, nghĩa là khi phước báo diệt sinh ra khổ lớn, cho nên phải xả phước. Vì được thành tựu hai xả nên nhân đó thọ tên quả.

4/ Nói quả trong nhân của thí dụ ăn vàng, nói nhân trong quả của thí dụ thấy sách.

"Thủ" gọi là "trước" nghĩa là giải thích chữ "Thủ" của bổn kệ.

"Ác" trước đã nói, là giải thích chữ ác của bổn kệ.

"Tên hành v.v..." trở xuống, là giải thích chữ "hành" của bổn kệ.

Không giải thích chữ xả, vì về sau đều cùng tự nói rõ trong xả.

Người ngoài cho rằng thế nào là pháp không hành v.v... trở xuống, là thứ ba, nói về xả phước. Xả phước có ba chương. Hai chương trước đã xong.

Nay nói về xả phước, trong đây có hai:

1/ Hỏi chung.

2/ Phước không nên xả v.v... trở xuống, chia làm sáu câu hỏi. Ý hỏi: nếu lấy tất cả phước, bỏ tất cả điều ác, đều là hành sinh tử, thì thế nào là không hành?

Nội giáo nói đều bỏ, nghĩa là vì có lấy, bỏ nên hành sinh tử. Nếu đều bỏ, thì đó là không hành. Không nói tội phước, chỉ gọi "đều", nghĩa là ngang bỏ muôn pháp, dọc bỏ bốn câu.

Hỏi: Chỉ nên bỏ phước, trên đã nói xả tội, vì sao gọi là "đều"?

Đáp: Người ngoài hỏi "không hành". Vì tội phước đều hành sinh tử, nên đáp là "đều". Người ngoài nói "phước không nên xả".

Từ đây trở xuống, là thứ hai, trên là nói y theo phước, xả tội, ngoài có sáu thứ câu hỏi.

Nay nêu đều xả, cũng có sáu câu hỏi. Sáu câu hỏi gồm:

1/ Sự mầu nhiệm của quả phước.

2/ Không nói lý do.

3/ Phật khiến đối với phước, đừng sợ hãi.

4/ Trái nhau.

5/ Phước là thường.

6/ Vốn không nên làm.

Do có sáu việc này, mà không nên xả phước.

Hỏi: Sáu câu hỏi trên có khác gì với câu hỏi này?

Đáp: Trên y cứ nạn lời nói. Nay y cứ câu hỏi về lý.

Y cứ câu hỏi về lời nói, nghĩa là dựa vào phước để xả tội. Về mặt

lý thì trong ngoài đều đồng nhau, chỉ vì lời lẽ không khéo, nên mắc phải sáu lỗi. Nay y cứ câu hỏi về lý, trong nói xả phước, ngoài nói không xả. Vì trái với đạo lý kia nên khởi sáu câu hỏi. Đây là hai câu hỏi đầu:

1/ Nói tội báo là khổ thô, có thể được nói xả, còn quả của phước là diệu lạc, nên không nên xả.

2/ Tội có tai hại lỗi lầm, cho nên có nhân duyên để xả, còn quả phước không có lỗi, không có nhân duyên để xả (nhân duyên là lý do vậy).

Câu hỏi thứ nhất ở văn chú thích:

Nội rằng: "Khi phước diệt". Đáp: Khổ, là câu hỏi thứ hai.

Phước diệt thì khổ lớn, đâu được gọi là diệu. Vì diệt ấy kia sinh ra khổ, tức là nhân duyên có thể xả, cũng được vì diệt nên không phải diệu, vì có khổ để xả.

Chú thích nói: "giúp đạo nên hành", là đáp câu hỏi thứ ba. Ngoại đạo kia đã dẫn kinh, nay là hội thông.

Đáp: Phước có công năng giúp đạo, cho nên khuyến khích khiến thực hành phước.

Ngoại: "Vì phước, tội mâu thuẫn nhau." Đây là thứ tư, nêu lên câu hỏi trái nhau.

Sự trái nhau trong đây, gồm có ba cặp:

1/ Tội, phước.

2/ Sinh, diệt.

3/ Khổ, vui.

Người ngoài cho rằng tội, phước đối lập nhau; dùng sinh, diệt, khổ, vui, ỷ giốc cả hai mặt đối nhau làm câu hỏi.

"Tội, phước đã trái nhau; sinh, diệt, khổ, vui, lẽ ra cũng trái nhau? Nếu phước diệt khổ, thì tội lẽ ra sinh vui, nếu tội sinh ra khổ, thì lẽ ra phước phải diệt vui."

Nội rằng: "Tội sinh ở khổ". Lời đáp này có hai ý:

1/ Nghĩa thành đều xả. Kệ trước nói phước diệt khổ. Nay nói tội ở khổ.

2/ Đều là khổ, nên đều xả khổ.

Thứ hai, là đáp câu hỏi trái nhau của người ngoài.

Đáp: Tội trụ đã khổ, phước trụ lại vui, Phước diệt đã khổ; tội diệt bèn vui tức là trái nhau.

Phần chú thích có hai ý, tức là hai giải thích:

1/ Như văn.

2/ "Ông nói tội, phước v.v..." trở xuống, là đáp câu hỏi trái nhau

trên.

Nhưng phước tự có sinh diệt, khổ, vui. Tội cũng như thế. Sao ông lại lấy cái "diệt" của nhà phước để đối với cái "sinh" của nhà tội?

Người ngoài cho rằng "thường phước v.v..." trở xuống, là thứ năm, nói. Vì phước là thường, cho nên không nên xả, trước là hỏi, kế là đáp. Ý hỏi rằng: "Phước của ông có hai nghĩa: diệt và khổ." Cho nên nên xả, tôi nói phước là thường không diệt, không có khổ, không nên xả.

Từ trên đến đây, y cứ trong, câu hỏi trong. Nay với ý nghĩa này là lấy ngoài để câu hỏi trong. Lý do là phàm phu hồi hướng phước của ba cõi, vì có sở đắc nên phải xả. Vì mong cầu quả Phật thường trú mà tu phước thì phước này không nên xả. Nhưng có sở đắc thường, cũng đồng với nghĩa ngoài. Chú thích rằng làm ngựa để cúng tế, nghĩa là chúng sinh đầu tiên khởi bẩm ở diệu khí, được bốn đại diệu, thì sinh lên trời thường. Nếu bẩm khí thô được bốn đại thô thì sinh trong loài người. Vì cầu cõi trời thường nên phải tu cúng tế ngựa. Thả một con ngựa trắng ra một trăm ngày, có chỗ nói là ba năm rồi sau đó, tìm dấu chân ngựa để lót vàng ròng lên đó, dùng thí cho tất cả. Sau đó bắt ngựa giết, khi sắp giết ngựa, hô to rằng: "Bà Tẩu giết người". Ngựa do cúng tế mà bị giết cũng được sinh lên cõi trời.

Tam Tạng Chân đế nói trong bốn Vi-đà, có pháp cúng tế ngựa. Luận Trí Độ cũng nói trong sáu mươi bốn năng chúng tế tức là một năng."

Đặt ra pháp cúng tế, nghĩa là dựng một cây cột cao, mười bảy khủy tay, ba trượng, bốn thước, một chiếc mâm lan sâm, lấy các thứ vật đơm vào thật trang nghiêm. Buộc một con ngựa trắng vào cột này. Các Bà-la-môn đứng ở bên, đốt lửa, tụng chú, rải hoa, hương vào trong lửa. Dùng cỏ buộc bụng ngựa, lửa cháy nám một bên, không cho cháy rụi lông. Ngựa bèn chết là sức chú đã thành, họ cho rằng con ngựa chết không có tội.

Ngựa đã chết, liền lột da, lóc hết xương, thịt, còn đầu, đuôi vẫn để nguyên như cũ không khác. Đoạn, dùng vàng bạc vật báu đặt lên tấm da ngựa, gói lại. Các bà-la-môn lại nổi lửa tụng chú. Sự chú cũng thành, còn con ngựa thì đứng dậy chạy, trong chốc lát, ngã quỵ xuống đất. Ngang chỗ ngựa đi, lập ra bức tường thành phương lan, dùng các vật báu bố thí trong thành sao cho đầy khắp. Lại lấy vật báu trong bụng ngựa ra, đều đặt vào giữa thành, tạo ra công đức lớn, bố thí tất cả.

Bà-la-môn nói nếu tạo ra một, hai lỗi mà sinh lên cõi trời, thì cũng lui mất, nếu có thể tạo đầy ba lỗi, không còn thối lui nên gọi là

Thường.

Phước báo thường, chỗ sinh thường, nghĩa là ở trên nói độ già yếu, nói "sở lìa". Nay nói được phước báo thường, y cứ chánh báo, nơi sinh là thường, y cứ y báo.

Nội giáo cho rằng v.v... trở xuống, có bảy cách phá:

1/ Phá hai tướng.

2/ Phá khổ, vui.

3/ Phá dùng nhân gạn quả.

4/ Phá đổi khác.

5/ Phá vô thường.

6/ Phá nêu lên so sánh.

7/ Phá gạn kinh.

Phá hai tướng, nghĩa là ngoại đạo dù nói là thường, nhưng về lý thật sự là vô thường, cho nên còn có hai tướng: diệt, khổ. Vì thế lại áp dụng văn trước để phá. Lại sở dĩ lại lập ra hai tướng để phá là vì trời là thường của ông, không ngoài Vô tưởng và Phi tưởng. Hai vị tiên kia còn không phải thường, huống chi là người khác ư? Vì cho nên lại lập ra hai tướng để phá. Lại lúc tu nhân, có hai tướng khổ vui. Như thả ngựa ba năm là vui. Về sau, giết ngựa thì khổ. Nhân đã khổ, vui ở quả cũng như thế.

Lại nữa, "có phước báo v.v..." trở xuống, là thứ hai, y cứ khổ, vui để phá. Phước không phải chỉ lúc diệt mới khổ, khi chưa diệt cũng đã là khổ rồi.

Luận Thành Thật chép: "Ngoại đạo nói vì ba lần cúng tế, nên được sinh về xứ thường."

Kinh ngoại lại nói Đế thích ngoại đạo lập ra trăm đều cúng tế, cũng bị thối lui, sa đọa.

Lại, kinh của ông nói Phạm thiên tạo ra công đức giữ giới, tế tự, nên biết là vô thường. Nếu là thường thì cần gì phải tu nhân.

Lại, ông nói v.v... trở xuống, là thứ ba, dùng nhân gạn quả để phá.

Nhân cúng tế ngựa hoặc ba năm, một trăm ngày. Nhân đã có số lượng thì quả cũng thế.

Nếu nhân vô thường, quả là thường thì có ngữ, không có nghĩa, cho nên nói rằng "chỉ".

Luận Thành Thật lại phá: "Nhân của ba cõi đều có hạn lượng nên biết là vô thường."

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ tư, phá đổi khác.

Nếu trời là thường thì lẽ ra không có giận, mừng. Nay giận mừng đổi khác, cho nên biết không phải thường. Kinh Niết-bàn chép: "Trời Tự Tại giận thì chúng sinh khổ não, trời Tự tại mừng, thì chúng sinh yên vui."

Luận Trí Độ dẫn Tự tại, Vi-nữu, Cưu-ma-la-già rằng: "Yêu ai thì khiến cho điều mong muốn của họ đều được, ghét ai thì làm cho bảy đời của người đó đều tiêu diệt."

Luận Thành Thật chép: "Nghe nói Phạm Thiên của ông có ác dục, ác dục tất nhiên có phiền não như sân v.v... cho nên biết chẳng phải thường."

Lại, "cúng tế ngựa của ông v.v..." trở xuống, là thứ năm, phá không có tự tánh: do thời tiết và ngựa bố thí v.v... đã do "duyên" hợp mà có, tất nhiên, "duyên" lìa thì không có, cho nên biết chẳng phải thường.

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ sáu, nêu lên so sánh để phá: không sát, sanh bố thí, còn phải xả, huống chi giết ngựa để bố thí mà không xả ư?

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ bảy, gạn kinh để phá. Luận Kim Thất Thập nêu ra đây việc ác trong bốn Bì-đà (vi-đà), như thuyết trong bốn Vi đà nói: "Pháp làm ngựa để cúng tế, cha mẹ và quyến thuộc của ông đều tùy hỷ. Ông bỏ thân này sẽ sinh lên cõi trời." Kệ đó nói:

Giết hết sáu trăm thú,
Thiếu ba, không đầy đủ,
Thì không được sinh thiên,
Vì năm việc hí thảy.

Nếu người nói dối, thì chư thiên, người tiên đều nói đây chẳng có tội, đây thật là tội. Kinh Bì-đà nói là chẳng phải tội, cho nên luận Già-tỳ-la tự quở trách.

Hỏi: Cúng tế ngựa là nghĩa của Tăng-khư phải không?

Đáp: Không phải. Tăng-khư lập thế tánh là căn bản mà phá pháp cúng tế ngựa, cho nên nói rằng Tăng-khư nói pháp tế ngựa là bất tịnh, vô thường.

Người ngoài nói... trở xuống, là thứ sáu, câu hỏi: nói "vì tạo ra, nên không nên xả". Người ngoài câu hỏi rằng: "Nếu quyết định xả lúc ban đầu không nên tạo ra. Nếu tạo ra thì lúc đầu không nên xả. Như kinh Niết-bàn quở trách Đồng tử rằng, lấy quả rồi lại bỏ."

Nội giáo nói v.v... trở xuống, có ba hạng người:

1/ Không xả, không làm, như chánh quán của Bồ-tát.

2/ Làm, không xả, nghĩa là không nghe nói chúng sinh phi pháp. Do thiện căn của người, trời chưa thành thục, kham xả.

3/ Vừa làm vừa xả, nghĩa là vì được xả tội nên phải làm, vì được nhập đạo, nên phải xả.

Trong chú thích, thí dụ việc giặt áo là xả tội, thí dụ tịnh là tu phước, dụ nhuộm là thọ đạo Niết-bàn.

Người ngoài nói rằng: Xả phước dựa vào những gì?

Từ trên đến đây là nói hai chương xả tội, phước đã xong, nay chương ba sau đây sẽ nói tuệ năng xả "không" "vô tướng".

Tình của ngoại đạo gần, cho rằng ngoài tội có phước, vì thế dựa vào phước để xả tội. Ngoài phước ra, không còn diệu kế nào để nương dựa, do đó không nên xả phước.

Nội giáo nói rằng: Vô tướng trên hết, là đáp câu hỏi của người ngoài, nói dựa vào vô tướng để xả phước.

Hỏi: "Hữu", "không", vô tướng, vô nguyện vì sao không nêu ở ngay chương đầu, mà để về sau, mới dẫn riêng, vô tướng?

Đáp: Vô tướng này là tên khác của "Vô y, vô đắc", không trụ, không đắm. Chính vì ngoại đạo tâm phần nhiều chấp tướng, nên nói riêng về vô tướng, Vô tướng này là tên chung của ba "không".

Lại dựa vào luận Trí Độ, đối với người chấp kiến nhiều thì nói "không", kẻ ái nhiều, thì nói vô tác. Người ái, kiến đồng nhau thì nói "vô tướng". Ngoại đạo có đủ ái kiến, cho nên nay nói về "vô tướng".

Trên hết, lược có ba phẩm:

Tạo tội đọa vào ba đường ác, gọi là phẩm hạ, tu thiện sinh ba đường lành, gọi là phẩm Trung. Vì trí tuệ "vô tướng" ra khỏi sáu đường, nên gọi là trên hết.

Nay giải thích lược yếu nghĩa của ba môn, trước là nói ý tạo ra pháp này.

Hỏi: Vì sao nói ba không môn?

Đáp: Người Tiểu thừa nói rằng: Đạo lý có ba, như đế chỉ có bốn. Triển khai bốn để làm mười sáu quán mười sáu đế lý gọi là mười sáu hạnh. Gồm thâu mười sáu hạnh để thành ba "không". Về nghĩa mà Đại thừa nói, điều này không không nhất định.

Nay lược nói bốn thứ:

1/ Nói về xoay vần phá bịnh. Vì phá bịnh "hữu" cho nên nói "không". Vì phá tướng "chấp không", cho nên nói "vô tướng". Trong vô tướng vì khởi tâm tạo tác, nên nói "vô tác".

2/ Môn "không" phá "hữu", môn "vô tướng" phá "không". Đây

là nói pháp Trung đạo phi "không", phi "hữu". Quán trung đạo gọi là chánh quán.

3/ Nói "vô tác" nghĩa là hai môn trước dù dứt hêt cảnh "không", "hữu", nay kế là dứt tâm "năng quán". Ba môn này nói "phi không", "phi hữu", không "duyên", không "quán". Nghĩa nói đã đủ, nên chỉ nói bốn. Lại luận Trí Độ chép: vì người ưa thật, là nói "không", vì "không" rất thật. Vì người thích vắng lặng, nói "vô tướng", vì Niết-bàn rất vắng lặng. Vì người ưa xa lìa mà nói "vô tác", vì xa lìa không có mong cầu tạo tác.

Lại vì người nặng nề chấp mà nói "không", vì kẻ nặng nề ái nên nói "vô tác", người "ái" "kiến" đồng nói "vô tướng".

Hỏi: Nếu thế, việc trị "hoặc" có ít hay nhiều?

Đáp: Y cứ theo nghĩa của Tiểu thừa gồm thâu mười sáu hạnh để làm ba môn. Gồm thâu hạnh đã có ít nhiều, trị "hoặc" cũng có ít, nhiều. Nay nói vì trị người có chấp nên nói về môn "không", thì phá tất cả phiền não của người nặng về chấp, cho đến vì trị người ái, kiến đồng, mà nói về "vô tướng", cũng phá tan tất cả phiền não của người này, cho nên trị "hoặc" không có nhiều ít.

Dựa vào luận Địa trì nói về ba môn, nghĩa là luận ấy nói pháp chỉ có hai: có và không.

4/ Nói "có", nghĩa là hữu vi và vô vi. Nói "không" nghĩa là "ngã", "ngã sở". Nhàm lìa hữu vi, gọi là "vô nguyện"; ưa chuộng vô vi gọi là "vô tướng". Quán hữu vi, vô vi đều không nên gọi là "không".

Lại kinh chép: vì trị ba đế của bà-la-môn, nên nói ba môn. Ngoại đạo tự xưng là bà-la-môn tu hành phạm hạnh, mà sát sinh tế trời, cho là thật nghĩa. Phật nói không hại tất cả sinh mạng, gọi là chân bà-la-môn, tức là "môn không, giải thoát".

Ngoại đạo vì sắc của thiên nữ, mà tu hành phạm hạnh, khiến cho có sở đắc. Phật dạy không nên vì sắc của thiên nữ mà tu phạm hạnh. Ta không phải là cái người kia có, người kia không phải là cái ta có; tức là nói "môn vô tác giải thoát".

Ngoại đạo tham đắm các kiến cho rằng các nhân tập đều là pháp "có". Phật dạy tất cả pháp nhóm họp, chính là tướng diệt, gọi "môn vô tướng giải thoát".

Hỏi: Thế nào gọi là Tam-muội?

Đáp: Dựa vào Tiểu thừa, thể của pháp năm ấm vì không có ngã, ngã sở nên gọi là "không". Trí quán "Không" tương ưng với định vắng lặng, lìa loạn, động trạo cử, nên gọi là Tam-muội. Từ cảnh, mà được tên

gọi, vì không có mười tướng, nên gọi "Vô tướng". Trí quán "vô tướng", tương ưng với định vắng lặng, vì lìa loạn, trạo cử, nên gọi là Tam-muội, cũng từ cảnh đặt tên. Lại vì không mong cầu nhân quả của ba cõi, nên gọi là "vô nguyện". Trí quán "vô nguyện" tương ưng với định vắng lặng, lìa loạn động điệu cử, gọi là Tam-muội. Cũng từ cảnh đặt tên.

Sư Luận Thành Thật có hai giải thích:

1/ Nói tự thể của tuệ là vắng lặng nên gọi là Tam-muội.

2/ Từ Tam-muội sinh chân tuệ, vì trong quả nói nhân nên gọi là Tam-muội.

Lại nói ba môn giải thoát có hai nghĩa:

1/ Đương thể đặt tên, tức Tam-muội này vì lìa ba thứ ràng buộc, nên gọi giải thoát. Như "không" lìa phược "hữu"; "vô tướng" lìa tướng trói buộc; "vô tác" lìa tác trói buộc.

2/ Niết-bàn Vô dư gọi là chân giải thoát. Ba thứ này thông suốt đến giải thoát.

Từ quả đặt tên mà nói là môn, là dựa vào nghĩa trước. Đương thể hư không gọi là Môn, dựa vào nghĩa sau, đi suốt đến Niết-bàn là cửa Niết-bàn.

Hỏi: Phải do ba môn mới được vào Niết-bàn phải không?

Đáp: Tiểu thừa nhất định phải đủ cả ba. Luận Trí Độ nói rằng một người không được từ ba cửa mà vào. Nếu biết các pháp xưa nay là "không" thì vào cửa "không", nếu nói "có" cái "không" này thì không gọi Môn. Hai môn còn lại, cũng thế.

Hỏi: "Đơn không" khác "trùng không" thế nào?

Đáp: Người Số luận cho rằng "Đơn không" chung cho cả nhân, quả, lợi căn, độn căn. "Trùng không" chỉ có quả, chỉ có người lợi căn; "Đơn không" chung cả lậu, vô lậu; "Trùng không" chỉ hữu lậu.

Luận Thành Thật nói "trùng không" cũng chung cho cả nhân, quả, kể cả lợi, các độn căn.

Hỏi: "Đơn không", "Trùng không" cạn sâu thế nào?

Đáp: Theo người Số luận, "Trùng không" chỉ có người Bất động được, cho nên sâu.

Luận Thành Thật cho rằng, "Đơn không" là cảnh "không"; "trùng không" là trí "không". "Đơn không" của Đại thừa phá pháp cạn; "trùng không" phá pháp sâu. Y cứ vào người thì gọi bất định, người thuộc lợi căn nghe nói "đơn không" thì ngộ; kẻ độn căn nghe "đơn không" chẳng thể ngộ. Lại phải phá "không", thì người độn căn sử dụng "trùng không".

Hỏi: Tam-muội này dựa vào thân nào mà khởi? Thuộc về địa nào?

Đáp: Theo người của Số luận, đầu tiên khởi ở thân pháp giới, nói là vì thân khởi, cuối cùng trở thành thân của cõi Sắc, Vô Sắc. Vì dựa vào thiền tác, Đại thừa thì chung cả nương dựa.

Người Số luận cho rằng ba Tam-muội chung cho cả lậu, vô lậu. Nếu vô lậu thì ở chín địa, sáu thiền và ba Vô sắc. Nếu hữu lậu thì ở mười một địa, thêm cõi Dục và Phi Tưởng.

Lại ba giải thoát chỉ có vô lậu, ba Tam-muội chung cho cả lậu, vô lậu.

Chú thích, trước là giải thích gần trên hết.

"Vô tướng v.v..." trở xuống, là thứ hai, kế là giải thích "Vô tướng". Lại chia ra ba khác nhau.

1/ Giải thích "vô tướng".

2/ Nói về xả phước.

3/ Nói về ý dùng "vô tướng".

Y theo phần (1) đầu, lại chia làm ba: nêu, giải thích, kết. Trước là nêu: gọi tất cả tướng không nhớ nghĩ, v.v... trở xuống, là thứ hai, giải thích "vô tướng".

Nhưng tướng vốn tự không. Do tưởng niệm mà cho là "có". Nếu có thể trong không có nhớ nghĩ, thì tướng ngoài tự "không". Cho nên nói rằng tất cả tướng không nhớ nghĩ.

Lìa tất cả thọ: trên nói không chấp tướng bên ngoài. Nay nói bên trong không ái trước. Quá khứ, vị lai, hiện tại, tâm không có chấp mắc.

Trước nói trong một đời, không nghĩ đến tướng ngoài, trong không có ái trước. Nay nói đối với pháp ba đời, cũng không chấp lấy tướng ngoài, trong không có chấp mắc ái. Vì tự tánh của tất cả pháp là không thì không có chỗ nương tựa, là giải thích trên.

Sở dĩ không chấp lấy tướng ngoài là vì tự tánh của tất cả pháp là "không", thì không có chỗ nương tựa, là giải thích trong không chấp mắc ái, đây gọi là tổng kết về vô tướng.

"Do phương tiện này, nên có thể xả phước," là thứ hai, nói về dùng "vô tướng" để xả phước mà gọi phương tiện, nghĩa là khéo dùng "Vô tướng". Nếu dùng một cách vụng về, là xả tướng mà chấp mắc "Vô tướng" thì "vô tướng" lại trở thành "Tướng". Nay khéo dùng "vô tướng" để xả tướng, vì không chấp mắc "vô tướng" nên gọi là phương tiện.

"Vì sao v.v..." trở xuống, là thứ ba, giải thích ý nghĩa dùng ba môn giải thoát .

Sở dĩ phải dùng ba môn này là vì ba môn này chính là môn giải thoát, lợi ích bậc nhất, tức là Niết-bàn.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG (Phần 1)

PHẨM THỨ HAI: PHÁ THẦN

Trong thể của luận Phá Tà Quy Chánh, gồm có hai môn. Từ trên đây nói về môn giáo xả dần của Phật, nói về hiển chánh. Chương sau đây đã kết thúc, nay là chương hai, là nói về môn Phá tà.

Chương trước, xả dần, hoặc hai, hoặc ba. Nói hai, là trước xả tội, kế là xả phước. Nói ba là:

1/ Xả tội.

2/ Xả phước.

3/ Nói về trí tuệ có thể xả "vô tướng", đều là thứ lớp từ cạn tới sâu. Nay môn phá tà đối với môn trước vừa hai, vừa ba. Nói hai là: Phá thần, Phá pháp.

Nói ba là: phá thần, phá pháp và phá không. Đủ như trước nói.

1/ Sở dĩ trước phá thần, vì Đại phẩm (Bát nhã) chép: - Thí như ngã kiến gồm sáu mươi hai kiến. Vì có kiến, nên có ái. Vì ái, kiến nên có nghiệp, vì nghiệp nên có sinh, già, bịnh, chết thì đủ biết "Thần" là gốc của mọi kiến chấp.

Nay muốn đốn kiến kia sao cho nhánh nhóc tự nghiêng gẫy đổ nên đầu tiên là phá "thần". Vì thế dưới đây nói rằng xả ngã như thế, gọi là được giải thoát.

2/ Phái Tăng-khư, Vệ-thế vì là tông của ngoại đạo thịnh hành ở Thiên trúc. Kinh của Tăng-khư gồm mười muôn bài kệ, với hai mươi lăm đế làm tông chỉ, lấy "Thần" làm chủ Đế. Kinh của Vệ-thế-sư cũng mười muôn bài kệ, dùng sáu đế làm tông chỉ, cũng lấy Thần làm chủ Đế.

Nay, đả phá chủ Đế kia, thì pháp khác tự sụp đổ.

3/ Tìm tòi quán môn theo từng cấp dần dần của đại thừa, Tiểu, trước hết phải nói về "sinh không", về sau được "pháp không".

Nay nói phá "thần" tức là "sinh không", về sau loại trừ "một",

"khác" là "pháp không".

Hỏi: Vì sao trước nói "sinh không", sau nói "pháp không"?

Đáp: Vì "sinh không" dễ được nên cạn, vì "pháp không" khó thành, nên sâu. Vì sao? Vì năm căn của chúng sinh chấp lấy "sinh không" chẳng được, chỉ vì phàm phu này hy vọng là "có". Cho nên dễ phá. Các pháp là mắt thấy, tai nghe, tức sự là "có". Pháp này thì khó phá nên "pháp không" là sâu. Nhưng "không" chẳng có cạn sâu, chỉ y cứ vào "sở không" để làm thứ bậc.

Hỏi: Vì sao kế là xả tội, phước lại nói phá thần?

Đáp: Đại khái có năm ý. Nếu nói theo khách, chủ thì trên đây là Đề-bà lên toà nói về hai xả. Nghĩa mà ngoại đạo nói là câu vặn hỏi về "không" thì không đáp; đáp về "không" thì chẳng lấp bít, kể cả ngoại đạo trái lại phơi bày ra sự tệ hại của họ.

1/ Nay, là hai, ngoại đạo lên tòa lập ra pháp "Thần", mà Đề-bà luận về nghĩa, thì không có mối nghi nào không tiêu diệt, không có tà nào không khuất phục. Đó là lý do có chương này.

2/ Chư Phật, Bồ-tát ra đời vì muốn cho chúng sinh được giải thoát, nhưng sự trói buộc của chúng sinh, gồm có hai thứ: nghiệp trói buộc, và phiền não trói buộc.

Chương trên, là xả tội, phước, nhằm cởi mở nghiệp trói buộc kia. Nay nói phá "thần", nhằm cởi mở sự trói buộc của phiền não. Thân kiến trong phiền não là gốc, nên trước là phá "thần".

3/ Vì thành lập nghĩa xả ở trước, người ngoài nói rằng tội phước là điều mà thần làm ra. Thần là người năng tạo ra tội, phước. Đã có người "năng tạo", không lẽ không có pháp "được tạo", cho nên môn trước, xả tội, phước, nói không có pháp "được tạo ".

Nay phẩm Phá thần, nói không có người "năng tạo". "Nhân", "pháp" đã "không", nghĩa "xả" mới thành, cho nên có phẩm này.

4/ Nhân nói, thứ lớp sanh. Cuối phẩm trên nói rằng "Vô tướng" là trên hết. Ngoại đạo không nhận lời nói này, cho nên lập ra pháp có thần.

Nay phá chấp thần đó thì thành lập "vô tướng", ở trước, cho nên có phẩm này.

5/ Luận chủ vì muốn giải thích khắp kinh của Đại thừa, Tiểu thừa nên phá "ngã", nói nghĩa "vô ngã" nên có phẩm này.

Hỏi: Đúng ra, luận này nên giải thích "vô ngã" của Đại thừa, sao cũng giải thích Tiểu Thừa?

Đáp: Vì ngoại đạo gây trở ngại chung cho cả Đại thừa Tiểu thừa.

Nay phá chung, bày tỏ chung, chỉ lấy Đại thừa làm chánh. Chỉ hiểu thần có hai đạo trong ngoài. Ngoại đạo có bốn sư:

1/ Tăng-khư: chấp "Thần" và "Giác" là "một".

2/ Vệ-thế, nói "Thần" khác với "Giác".

3/ Lặc-Sa-Bà chấp "thần" với "Giác" "vừa một", "vừa khác".

4/ Nhã-Đề Tử chấp "Thần", và "Giác" "chẳng phải một", "chẳng phải khác". Nội đạo chấp thần cũng có bốn sư:

1/ Trang Nghiêm nói: Nương vào thần mà có thể, có dụng, có tên.

2/ Quang Trạch nêu thần có tên, không có thể, không có dụng.

3/ Sư Khai Thiện nói rằng thần có tên, có dụng, mà không có thể.

4/ Độc Tử chấp có thể, dụng của thần mà không phải thuộc về "tức", "lìa" cho nên thần ở thứ năm, không thể nói là ẩn giấu trong đó.

Hỏi: Bảy trong chín dòng phái ở đây, có lược nói về thần hay không?

Đáp: Chu, Khổng, Lão, Trang chỉ nói sự việc trong một đời, cũng không biện nói về thần, cho nên nói rằng nghĩa kinh cao mà chưa hiểu rõ, lý tinh thông mà vẫn còn tăm tối.

Hỏi: Chấp thần, trong ba tánh, thuộc về tánh nào?

Đáp: Người Số luận nói thân kiến là ẩn một vô ký, vì chấp có thần, không gây trở ngại cho thí, giới.

Bà-Sa nêu ra nghĩa Phật-đà Đề-bà rằng vì thần là gốc của mọi mê lầm (hoặc) nên chỉ là bất thiện.

Luận Câu-Xá nói "ngã" có hai thứ:

1/ "Ngã" Sinh đắc.

2/ "Ngã" Tà chấp.

"Ngã" sinh đắc, nghĩa là dòng chảy của hàm thức, đều có tâm ngã. Sinh mà liền được, gọi "ngã" sinh đắc. Ngã này tức là vô ký.

Nếu ngoại đạo chấp "ngã" "một", "khác" thì gọi là bất thiện.

Hỏi: "Sở duyên" của ngã kiến là gì?

Đáp: Người của Tỳ-bà-xà-bà-đề nói không có "sở duyên", vì "không" mà chấp là "có", nên không có "sở duyên".

Nhà bình luận rằng ngã kiến có "sở duyên", nghĩa là "duyên" năm ấm. Duyên năm ấm cho là "ngã", như cho rằng chiếc thuyền là người.

Hỏi: Trong hai mươi thân kiến, có bao nhiêu là ngã kiến, bao

nhiêu là ngã sở kiến?

Đáp: Năm là thân kiến, mười lăm là ngã sở kiến. Như chấp sắc là "ngã". Sắc khác với "ngã", sắc thuộc về ngã, ngã ở trong sắc. Vì một ấm đều có bốn, nên năm ấm nói là hai mươi. Theo văn xuôi của Trung luận có một câu cho rằng sắc ở trong "ngã".

Hỏi: Chỉ có hai mươi thân kiến, hay còn có kiến nào khác nữa không?

Đáp: Nói tóm tắt thì một ngã kiến. Dựa vào phần vị "ngã", "ngã sở", thì thành hai kiến, phần vị ba cõi thì ba kiến. Dựa vào phần vị địa thì có chín kiến. Địa cõi Dục, cho đến Phi tưởng, nên thành chín. Cho đến xứ phân biệt khởi, đại khái có ngã kiến chín trăm ba mươi sáu.

Hỏi: Có lúc nào chấp tổng thể của năm ấm là "ngã" không?

Đáp: Bà sa nêu ra hai giải thích:

1/ Không, nếu chấp sắc là "ngã", thì thọ, v.v... còn lại là thuộc về "ngã sở".

2/ Cũng có khi chấp cả năm ấm là "ngã", như chấp nội nhập là "ngã", thì chấp ngoại nhập là "ngã sở". Chấp ngoại nhập là ngã, tức chấp nội nhập là ngã sở.

Hỏi: Có khi nào chấp vi trần là "ngã" hay không?

Đáp: Cũng có hai giải thích:

1/ Không.

2/ Cũng có khi chấp vi trần là "ngã", nhà Bình luận theo giải thích đầu.

Hỏi: Tất cả chúng sinh chung một "ngã", hay mỗi chúng sinh đều có "ngã" riêng ?

Đáp: Luận Kim Thất Thập nêu ra hai giải thích: có Luận sư nói tất cả chúng sinh đồng một "ngã". Tăng-khư nói tất cả chúng sinh đều có một ngã riêng. Nếu tất cả mọi người cùng chung một ngã, thì một người sinh con, lẽ ra tất cả sinh, mà thật sự thì không phải như vậy, nên biết mỗi người đều có một ngã riêng.

Hỏi: Kinh rằng ngã kiến là gốc của sáu mươi hai kiến. Lại nói rằng biên kiến là gốc, quyết định thế nào?

Đáp: Năng sinh các kiến thì thân kiến là gốc. Giữ gìn, nuôi lớn, thì biên kiến là gốc.

Hỏi: Thế nào là thân kiến?

Đáp: Từ tự thân sinh, từ có thân sinh, không từ tha thân sinh, không từ không có thân sinh, nên gọi thân kiến.

Hỏi: Biên kiến cũng không từ tha thân sinh, cũng không từ không

có thân sinh, vì sao không gọi Thân kiến?

Đáp: Vì thân kiến đã thọ tên trước, biên kiến lại từ nghĩa riêng mà đặt tên.

Hỏi: A-tỳ-đàm v.v... rằng vì trong lìa “nhân”, cho nên “không”, vì không tự tại, cho nên “vô ngã”, với phá ngã của luận này có gì khác nhau không?

Đáp: Đồng nói không có tà ngã của ngoại đạo, không khác với chỗ này, nhưng Số luận phá “ngã” trụ nơi “vô ngã”. Luận này nói “ngã” đã không còn, thì “vô ngã” cũng bỏ, cho đến một trong năm quan điểm cũng không còn.

Lại, dù không có sở hữu, mà không có gì không hữu, cho nên nói đủ “ngã” và “vô ngã”. Như Trung luận nói Chư Phật hoặc nói “ngã”, hoặc nói “vô ngã”, trong thật tướng các pháp, chẳng phải ngã, chẳng phải vô ngã. Số luận thiếu thể, dụng này. Cho nên không đồng. Lại kinh Tịnh Danh nói đối với “ngã” không hai, là nghĩa “vô ngã”, cho nên “ngã” rõ ràng là “vô ngã”. Không hoại giả “ngã”, mà nói “vô ngã”. Số luận cũng không có ý này, cho nên không đồng nhau.

Hỏi: Nếu phá trừ tất cả ngã kinh Niết-bàn chép: “Ngã” là Phật tánh, cũng bị phá hay sao?

Đáp: Phật tánh không hề là “ngã”, “vô ngã”, cho đến bốn trường hợp, tất nhiên nói Phật tánh là chân ngã, cũng phải phá. Đây chỉ dứt trừ chấp trước, chứ thật sự không phá ngã Phật tánh. Lại phàm phu chấp ngã chân thật trong luống dối. Nhị thừa đã nghe nói không có “ngã” luống dối, cũng không có chân ngã Phật tánh, cho nên thành tám điên đảo. Luận này đã phá tan “ngã” luống dối của phàm phu, cũng không có “vô ngã” luống dối của Nhị thừa. “Ngã”, “vô ngã” này đều là đối tượng mà Phật tánh đã dứt trừ. Không có ngã kiến của “ngã” này mới được hiển hiện Phật tánh. Không phải “vô ngã” của “ngã” mà có “vô ngã” của “ngã”, mới tiện dụng.

Hỏi: Vì sao gọi Phật tánh là “ngã”?

Đáp: Phật tánh thì mọi bó buộc đều vắng lặng, các đức đều trọn vẹn, tự tại vô ngại, cho nên gọi là “ngã”.

Hỏi: Chỗ nào trong luận này phá “vô ngã” của Nhị thừa?

Đáp: Phẩm Phá Không, tức là phá ngã. Cho nên luận này bài bác phàm, quở Thánh, hiển bày trung đạo, sao cho tất cả chúng sinh đều thấy được Phật tánh.

Lại Số luận cho rằng Thần bị che chấp ở đây rốt ráo là không, tâm “năng chấp” thì có pháp. Nay nói “năng chấp” như “sở chấp” kia, cho

nên Đại phẩm thường lấy mười sáu tri kiến để so sánh với muôn pháp như sắc, v.v...

Hỏi: Chỗ nào trong luận này có chân ngã Phật tánh ư?

Đáp: Luận này nói Trung đạo chẳng phải ngã, vô ngã. Trung đạo là Phật, cũng gọi Phật tánh, nên biết có chân ngã.

Trong phẩm này được chia làm sáu phần khác nhau:

1/ Ba sư đều lập có thần. Luận chủ đều phá.

2/ Người Tăng-khư nêu ra nghĩa luận, Luận chủ liền phá.

3/ Sư Vệ-thế nêu ra nghĩa luận, luận chủ phá ngay.

4/ Người Tăng-khư lại nêu ra nghĩa luận, luận chủ lại đả phá.

5/ Vệ-thế sư lại nêu ra nghĩa luận, luận chủ lại phá.

6/ Các ngoại đạo rối loạn nêu ra nghĩa bào chữa, luận chủ phá rối loạn.

Dù có sáu chương, nhưng không ngoài chung và riêng:

1/ Chương đầu, đều lập, đều phá.

2/ Năm chương sau, lập riêng, phá riêng.

Sở dĩ nói chung, riêng là vì:

1/ Muốn bảo cho biết thứ lớp môn quán, như Trung luận trước phá cả bốn duyên, sau phá riêng.

2/ Trước nói về vô tướng, là phá chung các sư, cho nên các sư đều lập. Đã có lập chung, thì phải phá chung. Lập chung, phá chung thì thành hai khác nhau. Trước người ngoài lập chung, kế là nội giáo phá chung.

Y theo phần lập của người ngoài, lại có hai câu:

1/ Chẳng phải nội "không".

2/ Lập ngoại "hữu".

Không nên nói tất cả pháp "không", nghĩa là chẳng phải "không" của luận chủ. Các pháp như thần, v.v... là "hữu", nên lập "hữu" bên ngoài. Cũng là đem "hữu" để chứng nói giải thích chẳng phải "không", đều là câu vặn hỏi luận chủ.

Đầu tiên Luận chủ nói về xả tội. Ngoại đạo đặt ra sáu câu vặn hỏi, kế là luận chủ nói xả phước, họ cũng đặt ra sáu câu vặn hỏi.

Trên nói "vô tướng". Từ đây trở xuống, hoàn toàn là phẩm Phá không. Chín phẩm đều là lập "hữu" để phá "không" của Luận chủ.

Luận chủ phá "hữu" của ngoại đạo đều vì thành lập nghĩa "Vô tướng". Phần chú thích có hai:

1/ Y theo gần, trước để, giải thích người ngoài lập "hữu".

2/ Nói "không" là thế nào? Trở xuống, là giải thích chẳng phải

"không" của Luận chủ.

Giải thích trong lập "hữu", trước là giải thích chung, tức nêu cả hai.

"Ca-tỳ-la nói v.v..." trở xuống, là thứ hai, giải thích riêng, tức giải thích cả hai.

Hỏi: Vì sao nói hai mươi lăm đế ư?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Hai mươi lăm đế là "thần" thỉ, chung. Lại "thần" đứng đầu hai mươi lăm đế, thế nên nêu ra.

2/ Trong giải thích bổn kệ trên có đoạn nói các pháp như thần v.v... là có, nên hai mươi bốn đế tức là chủ Đế của các pháp, tức là thần, vì muốn cả hai giải thích pháp thần, cho nên mới nêu ra. Nêu hai mươi lăm đế có hai:

1/ Nêu cảnh của hai mươi lăm đế.

2/ Nói mê, ngộ thành giải "hoặc".

Từ nói sơ sinh ra giác, nghĩa là nói sơ này có hai công dụng:

1/ Minh làm hai mươi lăm sơ.

2/ Từ nói đầu tiên sinh ra giác.

Thần đứng đầu, là giải thích chủ Đế có năm:

1/ Nói thần là chủ.

2/ Nêu ra tướng thần.

3/ Nói chỗ ở.

4/ Nói về thể của thần.

5/ Nói về dụng của thần.

Sở dĩ nói rộng về thần là vì thành lập phẩm Phá thần này.

Tướng thường, giác, nghĩa là người Tăng-khư cho rằng một thể của thần giác vì có thần, thì có giác, nên nói rằng tướng thường giác. Câu này nói về tướng thần.

Ở giữa là câu thứ ba, nói chỗ ở của thần, nghĩa là thường trú trong mười một căn, câu thứ tư, nói về thể của thần, vì không bị dời đổi bởi bốn tướng, nên nói là thường trụ.

Không hư, không hoại, là giải thích thành thường trụ, phân biệt khác với các căn.

Thâu nhận các pháp, là câu thứ năm, nói thần có dụng là thống lãnh, chế ngự.

Biết được trở xuống: từ trên đến đây là nói về cảnh, nay nói về mê, ngộ.

Sở dĩ nói về mê, ngộ là vì muốn tự lập, phá tha. Tự lập, nghĩa là

nói từ cảnh sinh trí đoạn sinh tử, chứng đắc Niết-bàn. Phá tha là luận chủ nói "không", "vô tướng", không có "nhân" "pháp". Vì không có "pháp" nên về mê 24 đế kia. Vì không có "nhân" nên mê thần đế kia. Cho nên người ngoài cho là được giải thoát.

Nói luận chủ không lìa sinh tử, "Ưu-lâu-ca nói v.v..." trở xuống, là thứ hai, nghĩa của Xuất thế sư.

Hỏi: Sư ban đầu đã nói hai mươi lăm đế. Nay vì sao không nói sáu đế?

Đáp: Hai mươi lăm đế nói thần thỉ, chung. Nay vì phá thần, cho nên phải nêu. Sáu đế là nói chung pháp của thần, chứ không phải chính thức nói về thần, cho nên không nói.

Nay sư này chỉ nêu tướng, lập có thần. Đầu tiên lấy thân tướng để chứng nói có Thần.

Lại nữa, vì dục, sân v.v... trở xuống, là thứ hai, nêu tướng của tâm để chứng minh có thần. Lại trước nêu ngay tướng ngoài để chứng minh có thần. Nay nêu lên "năng y" để chứng nói có "sở y".

Lại nói rằng "lại nữa v.v..." đây là nghĩa của Lặc-Sa-Bà. Nay cho là không đúng, như giải thích trước. Cho nên thần là thật có. Giải thích câu đầu của bổn kệ, bác bỏ "ba không" của Luận chủ, cho rằng luận chủ bác "có", nói "không", chính là vì chê bai chân đế kia, nên không được giải thoát.

Nội rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, phá chung: nếu "có" mà nói là "không", thì Luận chủ lẽ ra có lỗi, vì "không" mà nói "không", cho nên không lỗi. Cũng như sừng thỏ thật ra "không" mà nói "không" cho nên không có lỗi.

Kế là trái với lời này, nếu "có" mà nói "có" thì ngoại đạo không có lỗi. Nay "không" mà nói "có", nên là ác tà. Như không có sừng thỏ mà cho là có sừng thỏ, thì gọi là điên đảo.

Quán sát cho kỹ, thật sự không có Thần, nghĩa là luận chủ nói vì "không" mà nói "không", cho nên không có lỗi, cho rằng người ngoài "không" mà nói "có", cho nên có lỗi.

Người ngoài lại nói: "có" mà nói "có", cho nên không lỗi, cho rằng Luận chủ "có" mà nói "không", sở dĩ có lỗi. Như Trang, Chu cho rằng: - Kia, đây đều là một phải quấy. Cho nên câu này giải thích trạng thái lộn xộn của nội, ngoại. Nội đế vì quán sát "không" mà nói "không", biết được ngoại "không" mà nói "có". Ngoại đạo vì không quán sát kỹ nên "không" mà nói "có", cho rằng nội "có" mà nói "không".

Lại, các ngoại đạo khác lại tự phá lẫn nhau: Nếu lấy hơi thở ra

vào làm tướng của thần, thì từ đệ Tứ thiền trở lên, lẽ ra phải vô ngã, vì không có hơi thở ra vào.

Nếu lấy cử chỉ ngắm, nhìn và nháy mắt làm tướng của thần, thì mắt chư thiên và mắt con cá không nháy, lẽ ra phải vô "ngã". Lại nữa, chúng sinh cõi Vô Sắc và người không có mắt, lẽ ra đều vô ngã.

Nếu lấy mạng sống lâu làm tướng của ngã, thì ngoại đạo lấy hơi ấm, xúc giác làm mạng sống lâu. Nếu vậy thì trời nắng gắt, v.v... có xúc chạm, hơi ấm, lẽ ra cũng có ngã.

Người ngoài nói rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, Tăng-khư lập nghĩa riêng, từ đầu đến cuối bảy phen: Năm pháp trước nói hai sau là nêu thí dụ.

Tăng-khư trước nói về nghĩa, gồm có ba ý:

1/ Thuật của đạo, trước là lưu hành ở đời.

2/ Người mê lầm thường cố chấp.

3/ Chấp "một" là đứng hàng đầu trong bốn trường hợp, vì thế Luận Thành Thật chép: Bốn chấp như "một" v.v... Đầu tiên cho rằng thật có Thần, đối với luận chủ, trên nói về nghĩa "không", không có thần.

Ngoại đạo kia cho rằng Đề-bà vì lập "không", nên tự lập nơi "hữu". Đó là lý do nội, ngoại chấp chặt, chống đối lẫn nhau.

Lại nữa, trên đây Luận chủ vừa nói vì quán sát kỹ, nên "không" mà nói "không". Người ngoài vì không quan sát kỹ nên "không" mà nói "có". Người ngoài nay cũng nói rằng nội giáo vì không quan sát kỹ nên "có" mà nói "không". Cho rằng ngã "không" mà nói "có". Nay ta quan sát kỹ, biết nội giáo "có" mà nói "không", chứ chẳng phải "không" mà nói "không", tức nói ngã lập "có" mà nói "có", chứ chẳng phải "không" mà nói "có".

Như thuyết trong kinh Tăng-khư nói, nghĩa là dẫn kinh làm chứng cho thật có ở trên.

Tướng giác là thần, nghĩa là vì có giác biết thì gọi là Thần, như người chết, người gỗ không có giác biết, cho nên không có Thần.

Luận Câu-Xá nói trí là thể của "ngã", chỉ có "ngã" tức là trí, chung quy thể, tướng là một nghĩa.

Nội rằng v.v... trở xuống, là thứ hai, trở ngại nhất định. Pháp luận nghĩa cần phải quyết định trước, vì quyết định trước nên mới có hai lần chịu khuất phục. Nhận lãnh nhất định thì có sự co rút lại trụ nơi tông. Như người ngoài kia chuyển đổi thì sẽ có lỗi trái tông.

Hỏi: Vì sao luận chủ y cứ riêng "một", "khác" nhất định?

Đáp: Gồm có tám nghĩa:

1/ Biết sở lập của bốn ngoại đạo chính là y cứ "một", "khác" "vừa một", "vừa khác". Vì cho nên y cứ "một", "khác" để quyết định.

2/ "Một", "khác" là gốc của mười bốn câu vặn hỏi. Lại là gốc của 62 tà kiến. Nay vì muốn nhổ bỏ gốc kia, nên y cứ "một" "khác" để quyết định.

3/ Hai câu vặn hỏi, "một", "khác", lời nói ấy rất rõ ràng, cho nên y cứ "một", "khác" để quyết định tông nghĩa.

4/ Các Sư nội ngoại đều lập "một", "khác" chẳng hạn như người Luận Thành Thật nói rằng Giả có tức thật, gọi là nghĩa "một", giả có khác với thật, gọi là nghĩa "khác". Nay vì muốn nghiên cứu khắp nội, ngoại nên dùng "một" "khác" để quyết định.

5/ Mượn "một", "khác" của Thần giác là vì muốn phá khắp các pháp. Như tâm và khổ, vui, thiện, ác là "một" hay "khác", hai đế chân, tục là một thể hay khác thể, Vọng tưởng và chân là "một" hay "khác". Cho đến nhân quả là "một", và "khác" của Tăng-Kỳ, thượng tọa, cho nên y cứ "một" "khác" để quyết định.

6/ "Một" "khác" này chẳng phải chỉ phá muôn pháp, theo chiều ngang mà còn dẹp bốn trường hợp theo chiều dọc. Như "một", "khác" là gốc, hai thứ còn lại là ngọn. Ở gốc đã bị phá thì ngọn kia tự nghiêng đổ.

Lại nữa "vừa một" và "chẳng phải khác", cũng thuộc về "một". "Vừa khác" và "chẳng phải một", cũng thuộc về "khác", "Một" và "khác" đã phá rồi, bốn thứ còn lại sẽ nghiêng đổ.

7/ Câu vặn hỏi "một" "khác, rốt ráo không có đi suốt qua như lời đáp kia vậy, thì ở lời nói mà chịu khuất. Nếu không đáp, thì tự ầm ừ (câm) chết đi được.

8/ "Một" "khác" cả hai quyết định thì sẽ rơi vào môn hai thua: Tăng-khư thọ "một", gọi là thua tế. Nếu thay đổi lập trường (Tông) chấp "khác", thì là lời nói trái, gọi là thua thô. Như Đức Phật khẳng định Trường trảo, Người ấy vì lợi căn nên như vừa nhác thấy bóng roi, tự biết mình đã rơi vào sự thua thiệt, tâm ngạo mạn tiêu tan ngay tức khắc.

Nay Đề-bà quyết định nghĩa của ngoại đạo cũng đồng như vậy, chỉ vì họ không giác biết, nên cũng nhận lãnh nhất định.

Ngoại đạo nói rằng: - Thần, giác là "một". Người bên ngoài sở dĩ nhận quyết định là vì từ kiếp sơ đến nay, họ đã kế thừa nhau để lập "một", cho là hợp lý xứng cơ, cho nên thọ lãnh nhất định.

Lại, người có sở đắc, tâm họ có chỗ nương dựa, nói là có chỗ ở, tất

nhiên phải tạo ra một thứ hiểu biết, cho nên nhận lãnh nhất định.

Hỏi: Thần, giác đã là một, sao lại lập hai đế ?

Đáp: Người ngoài kia nói rằng: Thể “một”, nghĩa “khác”. Vì thể “một” nên tức “giác” là thần, thì thần là “giác”. Nghĩa “khác” nghĩa là thống lãnh, ngự trị là thần, phân biệt rõ gọi “giác”. Do như người Số luận cho rằng “khổ”, “tập” là nghĩa nhân, quả của một vật, vì phân tích ra nên nói là hai.

Nội giáo nói rằng nếu giác là tướng của thần, thì thần vô thường. Có năm câu vặn hỏi trong thường, vô thường:

1/ Do thần từ “giác”, vì “giác” vô thường nên thần cũng vô thường.

2/ Do “giác” từ thần, thể của thần đã thường, nêu “giác” lẽ ra cũng thường.

3/ “Giác” vô thường, thần không vô thường, thì thần khác với “giác”.

4/ Thần thường, “giác” không thường, thì “giác” khác với thần.

5/ Muốn để cho thể của thần, giác là “một” mà không theo nhau, thì thần “giác” đều rơi vào hai tướng, nghĩa là “thường”, “vô thường”.

Hợp năm câu vặn hỏi này, dùng làm ba nạn:

1/ Hai câu vặn hỏi đầu, gọi là câu vặn hỏi trụ tông, được một nghĩa, mà thần thì rơi vào vô thường, còn “giác”, thì rơi vào thường.

2/ Kế đó, có hai câu vặn hỏi được thần thường, được “giác” vô thường, rơi vào nghĩa “khác” của thần, “giác”, trái khuất với tông.

3/ Được thần, “giác” là “một”, lại được thần thường, “giác” vô thường, mà rơi vào “vừa một”, “vừa khác”. Thần thường, “giác” vô thường thì rơi vào nghĩa “khác”. Thể thần “giác” “một” tức là nghĩa “một”.

Lại, hai cửa đầu được “một” tông, mất đi hai đế. Mất hai đế, nghĩa là thần, giác đều cùng vô thường, thì mất đi đế của thần, đều là thường thì mất đi đế của “giác”.

Hai câu vặn hỏi kế, được hai đế mà mất đi một tông. Một câu vặn hỏi sau, có đủ hai lỗi trước.

Văn luận chỉ đưa ra hai câu vặn hỏi:

1/ Thần vô thường.

2/ Thể không phải “một”.

Sở dĩ không có đem “giác” từ thần, là vì nếu lấy “giác” từ thần, tức là phá “giác”. Trong đây không phá “giác”, cho nên là không. Dưới đây, có hai tướng trong khắp, không khắp, văn này không có, lại là đơn

cử một để so sánh, về nghĩa có thể biết.

Nếu phá nghĩa xưa, xưa nói rằng Phật thường trụ chỉ là một viên trí mà dụng chiếu không đồng: biết màu xanh khác với màu vàng, chiếu chân, khác với tục. Nay hỏi dụng chiếu với thể là "một" hay "khác". Nếu thể, và dụng là "một", tại thể đã "một", ở dụng cũng "một", thì muôn dụng bèn là "một" dụng. Nếu có muôn dụng, thì lẽ ra có muôn thể.

Nếu thể, dụng là "khác", thì thể thường, dụng lẽ ra chẳng phải thường.

Lại nghĩa xưa nói: "Tâm là thể, khổ, vui, giải, "hoặc" là dụng trong tâm." Nay hỏi nếu thể, và dụng là "một", thường có tâm, lẽ ra thường có giải "hoặc", đã dứt "hoặc", thì lẽ ra nên dứt tâm.

Nếu giải, "hoặc", khổ, vui "khác" với tâm, thì "hoặc" lẽ ra tự "hoặc", còn tâm thì không "hoặc" (mê lầm), giải cũng như thế. Lại hỏi chân, tục nếu là "một" thì lẽ ra đồng với thường, đồng với vô thường, đồng với nói, đồng với không nói. Chân, và tục nếu "khác", thì tục ở ngoài chân, chân ở ngoài tục.

Chú thích nêu nóng là tướng lửa, nghĩa là trong bốn tông luận của Đề-bà, người Tăng-khư tự dẫn thí dụ này, nhằm chứng tỏ rằng thể, tướng của thần, giác là "một". Nay ngài Thiên Thân dẫn sau.

Nay "giác" thật sự vô thường, nghĩa là có ba nghĩa chứng tỏ "giác" vô thường:

1/ Vì khổ, vui khác nhau, nên nói rằng vì mỗi tướng đều "khác".

2/ "Giả" trái với ba duyên như thuận, v.v..., sanh nên nói rằng "vì thuộc về nhân duyên".

3/ Vì rơi vào ba đời, nên nói rằng xưa "không", nay "có".

Người ngoài cho rằng vì bất sinh, nên thường, để bào chữa cho câu vặn hỏi vô thường của thần trên. Nếu thần mới sinh có thể là vô thường. Vì thần đã vốn có, cho nên là thường, vì thế hai mươi lăm đế nói rằng từ "nói sơ" sinh ra "giác". "Giác" có ở sinh, cho nên vô thường. Không nói rằng vì sinh ra thần, nên thể của thần là thường. Đây chỉ là đáp câu vặn hỏi về tướng chung, cũng chưa rõ ràng.

Nội giáo nói rằng: nếu vậy, thì "giác" chẳng phải là tướng của thần.

Trong luận chủ đáp, y cứ vào hai đối để nạn:

1/ Bắt bẽ thường, vô thường.

2/ Bắt bẽ khắp, không khắp.

Nạn về thường, vô thường, như trên đã nói: Thần và giác nếu là

"một" thì vì "giác" vô thường, nên thần cũng vô thường. Đây là được tông mà rơi vào vô thường. Nay nói: nếu "giác" vô thường mà thần là thường, thì thần, và giác là "khác". Đây là được thường mà mất đi "một", cho nên hai câu vặn hỏi trước, sau trong thường, vô thường, tới, lui, rơi vào thua thiệt.

Nay nói rằng "giác" chẳng phải tướng của thần, nghĩa là chẳng phải thể tướng.

Người Tăng-khư lập "giác" là thể, tướng của thần. Người Vệ-thế lập "giác" là tướng nêu của thần. Người Tăng-khư như lửa lấy nóng làm tướng. Người Vệ-thế như lửa lấy khói làm tướng, cho nên, nay nạn: "Giác" tự vô thường, thần tự là thường, thì "giác" không phải thể, tướng của thần, cho nên nói rằng: Nếu vậy, "giác" không phải là tướng của thần.

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ hai, y cứ môn khắp, không khắp, cũng có năm nạn:

1/ Do thần từ "giác". Giác không khắp, thần cũng không khắp.

2/ Do "giác" từ thần. "Giác" với thần đều cùng khắp.

3/ Thần không từ "giác", thì thần "khác" với "giác".

4/ "Giác" không từ thần, thì "giác" khác với thần.

5/ Nếu muốn cho "một", mà không từ tướng, thì sẽ rơi vào hai tướng khắp, không khắp.

Kế là lại hợp năm làm ba:

1/ Hai nạn được tông mà mất đi nghĩa thần, "giác", khắp, không khắp,

2/ Hai vấn vạn đắc nghĩa thần giác khắp, không khắp mà mất một tông, thứ năm cũng đắc một tông, lại đắc nghĩa khắp, không khắp mà rơi vào "vừa một", "vừa khác".

3/ Văn này chỉ có ba nạn:

1/ Được khắp, không khắp mà mất đi một tông.

2/ Được một tông mà mất đi nghĩa khắp, không khắp.

3/ Rơi vào "vừa một", "vừa khác".

Trong đôi thường, vô thường, trước lấy thần từ "giác". Vì "giác" vô thường nên thần cũng vô thường.

Nay trong khắp, không khắp, vì sao không lấy thần từ "giác", để cho thần lẽ ra không khắp?

Đáp: Trong hai câu vặn hỏi thường, vô thường ở trên, nói thần thường, "giác" vô thường, thì sẽ rơi vào thể của thần, "giác" khác nhau.

Nay tiếp theo văn này, lại y cứ nghĩa khắp, không khắp để biểu hiện thể của thần, "giác" khác nhau, cho nên không được lấy thần theo "giác". Nếu "giác" là tướng của thần thì nhắc lại chính là phá, không có việc đó, vì đều sai lầm. Chỗ "giác", hành là "một", nghĩa là chính thức phá. Chỉ có một đạo hành trong năm đạo. Một trần của giác nghiêng lệch trong sáu trần. Một thọ biến hành trong năm thọ, cho đến một xứ biến hành trong một thân, mà thần thì khắp sáu trần, năm đường, cho đến một thân, thì khắp, không khắp "khác" nhau, thể của thần, "giác" khác nhau. Vì lẽ đó nên "giác" không phải là thể, tướng của thần.

Trong chú thích, lấy "giác" từ thần ấy, đây là phá thế, vì trở thành thần, "giác" không là "một". Lại nữa, thứ hai, là lấy thần từ "giác" để phá. Nếu quyết định nói thần và "giác" là một, thì thần với giác sẽ ngang nhau. "Giác" đã không khắp, thần cũng không khắp. Lời nạn này trái với trước, lại thành nhau: trước được khắp, không khắp, rơi vào thần, "giác" khác nhau. Nay được thần, "giác" là "một", thì mất khắp, không khắp.

Chú thích rằng: Lửa không nhiệt thì không nóng. Nóng là tướng lửa, chỉ có ở nóng, không có ở không nóng. Thần lẽ ra cũng như vậy, chỉ có ở không khắp, không có ở khắp.

Lại nữa v.v... trở xuống, là thứ ba, phá hai tướng, sở dĩ có phá này là vì người ngoài muốn tránh hai câu vặn hỏi trước để lập hai nghĩa chung thành, đó là:

1/ Thể của "giác", và thần là "một".

2/ Thần khắp mà giác không khắp, cho nên nay tạo ra hai tướng để câu vặn hỏi:

- Nếu muốn cho thần khắp, "giác" có chỗ không khắp. Chỗ không khắp có thần. Thần đây thì không có giác, chỗ "giác" thì có thần, thần thì có "giác". Nếu vậy, thần cũng "có" tướng "giác", cũng "không" tướng "giác". Ông không nên nói là thần chỉ lấy giác làm tướng.

Trên kia ông cũng không nên nói là thường "giác", lúc nào cũng "giác". Lại, thần lấy "giác" làm tướng, thì có "giác", có "không giác". Lửa lấy nóng làm tướng, lẽ ra có nóng, có không nóng. Nóng là thể tướng của lửa, không có nóng thì không có lửa.

"Giác" là thể, tướng của thần. Không có "giác" thì không có thần. Nếu chỗ không có "giác", có thần, chỗ không có nóng, có lửa. Lại chỗ không có "giác" có thần, lẽ ra chỗ có "giác" không có thần. Lại chỗ không có "giác", có thần, thì tất cả cỏ cây lẽ ra đều có thần. Nếu cỏ cây có thần, thì chúng sinh lẽ ra không có thần.

Lại, nếu thần có sự giác, bất giác, thì sẽ rơi vào “vừa một vừa khác”. Chỗ “giác” có thần, thì thần và “giác” là “một”. Chỗ không có “giác” có thần thì thần và giác “khác nhau”.

Hỏi: Hai nạn trong thường, vô thường, ba câu vặn hỏi khắp, không khắp, vì là câu vặn hỏi tán loạn, hay là theo thứ lớp?

Đáp: Đều theo thứ lớp.

1/ Hai câu vặn hỏi trong thường, vô thường bị đẩy lui, tiếp với thường, vô thường trong khắp, không khắp. Ông không phải chỉ có thường khác với vô thường, mà còn có khắp khác với không khắp, nên có câu vặn hỏi thứ nhất.

2/ Kế là chứng nói nếu nói không khác thì thần đồng với “giác” không khắp.

3/ Nếu không đồng với “giác” không khắp, mà nói thần khắp, thì thần sẽ có hai tướng, cho nên cả năm câu vặn hỏi lần lượt tìm xét mà ra.

Người ngoài nói vì năng lực cùng khắp nên không có lỗi. Sức mạnh là lý, là thể, có lực dụng, có sự. Bởi vì “giác” có ở dụng, cho nên gọi là có sức.

Hỏi: Phân biệt rõ thể dụng của vật nào?

Đáp: Chính thức nói về thể, dụng của “giác”. Đại khái có hai nghĩa: sức mạnh và có sức mạnh.

Do sức mạnh “giác” với thần đều thường, đều khắp. Nếu có sức thì không khắp. Do sức “giác” và thần đều là thường, đều là khắp. Nếu có sức mạnh thì không khắp. Do sức lực “giác” và thần đều thường thì suốt qua năm câu vặn hỏi trong thường. Do sức “giác” và thần đều cùng khắp thì đi suốt qua năm câu vặn hỏi trong khắp. Cho nên sức thường, sức khắp, tránh khỏi mười câu vặn hỏi trên.

Nay tổng quát thường, khắp, thỉ, chung, đại khái có mười câu vặn hỏi. Trong nội thường của văn này có hai, trong khắp có ba, nên thành năm.

Suốt qua câu vặn hỏi thứ nhất rằng: Nếu “giác” là vô thường, thần là thường, thì có thể thần từ “giác”, để cho “giác” vô thường, thì thần vô thường. Nay sức mạnh “giác” đã thường, thần và “giác” “một”, thì “giác” thường, thần cũng thường; cho nên không có lỗi thần vô thường.

Suốt qua câu vặn hỏi thứ hai: Nếu thần là thường, “giác” là vô thường thì thể của thần, giác khác nhau. “Giác” không phải là tướng của thần.

Nay vì sức "giác" là thường, nên ở thần cũng thường. Vì thế thể của thần, và giác là "một", không có lỗi "giác" chẳng phải tướng của thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ ba, nghĩa là nếu thần khắp, "giác" không khắp, thì thể của thần, và giác khác nhau. Giác chẳng phải tướng của thần. Do thần khắp, sức "giác" cũng khắp, cho nên "giác" là tướng của thần, không có lỗi "giác" không phải tướng của thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ tư, nếu "giác" không khắp, thần khắp, thì do thần từ "giác" nên "giác" không khắp, thì thần cũng không khắp. Nay sức "giác" khắp, do thần từ "giác nêu giác" khắp, thì thần cũng khắp, nên không có lỗi không khắp.

Thông qua câu vặn hỏi thứ năm, nếu "giác" không khắp mà thần khắp, thì thần sẽ rơi vào chỗ "giác" thì "giác", rơi vào chỗ "bất giác" thì "không giác". Nay sức "giác" khắp, thần chỉ rơi vào chỗ "giác", không rơi vào chỗ "không giác", cho nên không có lỗi hai tướng.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo nói là "giác" và thần, đều là thường, đều cùng khắp?

Đáp: Vì ngoại đạo kia chấp thể của thần, và "giác" là "một". Nghĩa thống nhất, ngự trị, nói là thần. Nghĩa phân biệt rõ thì nói là "giác". Thần thống trị đã khắp cả năm đường, tức thần thống lãnh ngự trị này có "giác", biết lý, cũng khắp năm đường.

Thần thống ngự, thể đã thường, lý hữu "giác" cũng thường. Cho nên thần đã khắp, thường, thì lý "giác" cũng khắp, thường.

Chú thích rằng có xứ "giác" dù không có dụng trong đây cũng có năng lực "giác", đây là chỗ của lý "giác" khắp năm đường. Dù trong năm đường không có dụng của "giác" mà có thể của "giác". Vì cho nên chẳng có lỗi không "giác", đáp riêng câu vặn hỏi hai tướng sau cùng.

Do vì lý "giác" khắp nên thần thì khắp, "giác" không có bất giác. Đã suốt qua hai câu vặn hỏi trong thường, thì suốt qua đủ năm câu vặn hỏi. Đã đáp ba trong khắp, cũng đáp đủ năm trong khắp.

Nội giáo nói rằng không đúng là sức, "có" sức , vì không khác, nghĩa là sức, "có" sức là nạn nghĩa ngoài. Không khác, là trách. "Có", "không" đều cùng không khác với năng lực "giác" đã khắp, năng lực "có" đã khắp. Đây là năng lực "có" không khác với "sức". Đây cũng là do dụng đồng với thể. Thể khắp, dụng cũng khắp. Nếu "có" sức không khắp, "sức" cũng không khắp, đây là "sức" không khác với "có" sức, cũng là đem thể đồng với dụng. Dụng đã không khắp, thể cũng không khắp. Chỉ có hai thứ này, không còn có thể khắp, dụng không khắp thứ

ba. "có" sức không khắp, "sức" cũng không khắp thì "giác" trở thành không khắp, lại rơi vào trong năm câu vặn hỏi trong khắp.

Nếu "có" sức không khắp, thì "sức" cũng không khắp. "Giác" đã không khắp, thì "giác" vô thường, lại rơi vào năm câu vặn hỏi trong "thường".

Nếu sức "khắp", "thường" thì "có" sức cũng "khắp", "thường" bèn tránh khỏi cả mười câu vặn hỏi, lẽ ra "giác" khắp nỗi khổ của sáu đường trong cùng một thời điểm, thì người Tăng-khư, ngay trong nói về thân phải đọa vào nỗi khổ nung đốt của địa ngục, thậm chí còn phải chịu khổ đói khát v.v... của ngạ quỷ.

Lại nữa, "sức" không khác với "có" sức, nghĩa là "có" sức là sức của dụng hiện tại, là thể. Vì sao biết được? Người ngoài nói rằng: Vì "sức" "khắp", cho nên biết "sức" là thể. Nay nói không khác, nghĩa là chỉ thấy "có" sức, thật ra không có sức khắp, chính là đả phá lời nói sức khắp kia.

Đã không có sức khắp, thì lấy gì khác với "có" sức, cho nên nói là không khác.

Chú thích rằng nếu có chỗ sức giác, thì đây là nêu nghĩa ngoài. Giác trong đây lẽ ra có dụng, chính là nói "có" sức không khác với sức.

"Mà không có dụng" là nói không có dụng giác trong năm đường. Đã không có dụng của giác, thì không có thể của giác. Cho nên ông nói là phi. Đây không phải năm đường kia mà ở chỗ không có dụng cũng có sức "giác".

Nếu nói như thế trở xuống, lại lấy ý không phải, tức là nói chẳng thể "có" thể, mà không có dụng thứ ba.

Người ngoài nói rằng: Thể khắp, dụng không khắp, thể, dụng không đồng, không nên đem dụng đồng với thể để cho thể khắp, dụng không khắp. Cũng không nên lấy thể đồng với dụng, để cho chỗ không có dụng thì không có thể. Cho nên lấy ý để nạn.

"Chỉ có" là "ngữ", là "tổng phi". Không có dụng "giác" trong năm đường, mà có thể của giác. Vì có "ngữ" không có nghĩa, nên nói rằng là "chỉ".

Người ngoài nói rằng vì nhân duyên hợp, nên sức "giác" có dụng, nghĩa là bào chữa câu vặn hỏi về sức trên với "có" sức không khác nhau.

Vì sức và thần ngang nhau, nên thần khắp, sức cũng khắp, vì không có "duyên" hợp khắp năm đường hợp nên có sức không khắp.

"Duyên" một chỗ hợp, thì một chỗ có dụng, vì "có" sức không khắp, cho nên sức khác với có sức.

Nội giáo rằng rơi vào tướng sinh, nghĩa là trước nói "giác" và thần ngang nhau, thần khắp, "giác" cũng khắp. Nay chứng tỏ rằng dụng nhờ "duyên" phát, thể lẽ ra cũng như vậy, cho nên nói rằng rơi vào tướng sinh.

Người ngoài cho rằng "như đèn", nghĩa là "duyên" năng phát, dụng không có khả năng sinh ra thể. Như đèn soi tỏ vật, không thể trở thành vật. Như xưa, nói nghĩa vốn có, nhờ "duyên" được sáng tỏ, "duyên" không thể sinh.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống, là nói năm trần hình thành chiếc bình. Nếu lúc không có đèn, thân xúc chạm cũng được. Lại có dụng của bình. Nếu khi nhân duyên chưa hợp, chấp lấy "giác" không được, cũng không có dụng. Vì hai nghĩa không đồng, nên không phải thí dụ.

Người ngoài cho rằng "như sắc", nghĩa là trước kia, y cứ "năng liễu" làm dụ, nội giáo lấy "sở liễu" làm câu vặn hỏi. Nay bỏ đèn, y cứ "sắc" để chứng nói bình đủ một phần của năm sắc trần. Nếu đèn chưa soi, lấy sắc không được. Lại không có công dụng phát thức. Như "duyên" chưa hợp, lấy "giác" không được, lại không có công dụng của "giác". Vì hai nghĩa hoàn toàn đồng nhau nên nói rằng "như sắc". Hoặc nói là sắc trên vách, điều này cũng không có lỗi, chỉ y cứ sắc của bình là hơn.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống, là ông bỏ bình, y cứ sắc, dù tránh khỏi lỗi trước nhưng vẫn còn mắc phải lỗi sau. Tuy nhiên màu sắc xanh, vàng lúc đèn chưa soi đến, tướng mạo chúng đã lộ rõ. "Giác" của ông lấy liễu biệt làm tướng. Lúc duyên chưa hợp, thì chưa thể phân biệt rõ, làm sao lại đem màu sắc đã rỡ ràng để dụ cho "giác" chưa rõ ràng?

Hỏi: Vì sao phá đèn thì không có tu đố lộ, mà phá sắc thì có ư?

Đáp: Vì căn bản của ngoại đạo, đèn, màu sắc hợp thí dụ: đèn dụ cho "duyên", còn sắc thí như "giác". Đèn chưa soi rọi, sắc lấy sắc không được, cũng không có dụng phát thức. Nếu duyên chưa hợp, thì chấp lấy "giác" không được, "giác" cũng không có dụng, nhưng ngài Thiên Thân chia ra đèn, sắc bên ngoài để làm hai nghĩa bào chữa cho sinh.

Nội giáo cho rằng vì lý do phá đèn, nên phá đèn không có tu đố lộ. Hơn nữa, vì không có tướng nên trước nói liễu, không liễu khác nhau, do đó pháp, thí không đồng. Nay nói vì có tướng, không có tướng

khác nhau, nên pháp thí có khác nhau, cho nên lại phá.

Sắc ở đây có ba câu, "giác" cũng ba câu. Sắc ba câu là:

1/ Vì vô tướng nên tiêu biểu sắc là vô tướng, nói vì sắc không có tướng của người nhận biết, nên nói là vô tướng.

2/ Tướng của sắc không do người biết làm tướng của sắc, là câu thứ hai, giải thích về sắc vô tướng. Sắc tự nó có xanh, vàng làm tướng, không do người biết làm tướng.

3/ Cho nên v.v... trở xuống, là câu thứ ba, kết về vô tướng.

Vì sắc không do người nhận biết làm tướng, cho nên lúc người không nhận biết, vẫn thường có thể của sắc.

Ông biết là tướng của thần, nghĩa là tiêu biểu thần do nhận biết làm tướng. Không nên lấy chỗ không biết làm biết, câu thứ hai, quở người ngoài lúc chưa có nhận biết, đã có thể của "giác", một nghĩa tri giác trong pháp của ông, nên người ngoài cho rằng lúc người không nhận biết đã có "giác", tức là lúc không có nhận biết đã có nghĩa "giác. Cho nên nay trách. "Biết" tức là "giác". Nếu không có biết thì không có "giác". Nếu có "giác" thì có "biết", sao nói là lúc không có "biết", là có "giác"? Nếu lúc không có "biết" mà có "giác" thì lẽ ra lúc không có "giác", phải có "biết". Hơn nữa, vì nghĩa "biết" và "giác" là một, nên không có "biết" thì không có "giác". Không có "giác" tức không có thần, vì thần và "giác" là một thể.

Người ngoài nói Ưu-lâu-ca v.v... trở xuống, là thứ ba, nêu ra luận về nghĩa riêng. Luận sau của người ngoài kia gồm có năm nghĩa:

1/ Thuật đạo hưng thạnh sau.

2/ Lưu hành ở đời không hưng thạnh.

3/ Dựa vào bốn trường hợp "một" "khác" là nghĩa "khác" thứ hai, cho nên về sau mới nêu ra nói luận.

4/ Thấy nghĩa "một" có lỗi lầm, cho là "khác" không có lỗi.

5/ Thấy luận chủ mượn "khác" để phá "một", rồi cho rằng "khác" có đạo lý, nên nêu ra nói luận.

Trước kia còn có đến năm lượt đều dẫn dụ để phân biệt rõ ràng về nghĩa. Ưu-lâu-ca nghĩa là Phật bảo. Đệ tử là Tăng bảo, tụng kinh của sư Vệ-thế, nghĩa là Pháp bảo.

Nói "biết" khác với "thần", nghĩa là lập tông của mình. Ha-lê truyện chép: đệ tử của Ưu-lâu-ca tự xưng thầy của ta là Ưu-lâu-ca, nói tên kinh là Vệ-thế. Nhiều bài văn lấy sáu đế làm chủ, phân biệt chỉ thú để nói "biết" khác với "thần". Rằng, "nếu có thể bẻ cong được lời nói này của ta, thì ta xin chịu chém đầu để tạ lỗi". Tương tự với đoạn văn

này.

Người kia lập "thần" khác với "biết", nghĩa là đã xuất hiện sau Tăng-khư, thấy một tông có lỗi, do đó lập luận gọi là Vệ-thế sư. Vệ-thế sư gọi là "Thắng dị", "khác" với Tăng-khư, vì hơn Tăng-khư, gọi là "Thắng dị".

Cho nên thần thông rơi vào trong vô thường, nghĩa là Tăng-khư cho rằng "biết" và "thần" là "một", cho nên "biết" vô thường, thì "thần" vô thường, "biết" không "khắp" thì thần không "khắp". Thần đã thường, khắp thì "biết" cũng thường, khắp. Vì cho nên nay nói "biết" khác với "thần". "Biết" tự vô thường, thần tự là thường.

Cũng không rơi vào không biết, nghĩa là giải thích chế phục nạn, nhằm ngăn ngừa Tăng-khư và Đề-bà. Vì sao "biết" "thần" kết hợp, nên như có trâu, nghĩa là y cứ "pháp thí dụ", để giải thích "không biết" vừa nói trên.

"Thân" hợp với "biết", "thần" được gọi là "biết". Như người kết hợp với trâu , tên của người là có trâu. Trong giải thích, trước giải thích thí dụ, nghĩa là vì dựa theo văn gần.

Bốn hợp biết sinh, nghĩa là vì muốn nói rõ rằng thần được gọi là "biết". Nội giáo nói tướng trâu trụ trong con trâu, chỉ cần phá cái tên "biết" mà thần kia tiếp nhận, thì tông "khác" tự nó tan rã, vì tướng sừng nhọn v.v... chỉ tồn tại ở con trâu, dù rằng kết hợp với con người, mà người không có tướng trâu.

Nếu vậy, thì dù thần kết hợp với "biết", mà "biết lại trụ trong biết, thì thần chẳng phải "biết". Chú thích rằng: "ông nói v.v..." trở xuống, là nói bốn hợp sinh ra "biết".

"Biết" sinh thì biết trần, "biết" không sinh thì không biết trần. Đây là "biết" "năng biết", chẳng phải thần biết. Thần biết của người ngoài đều lập. Luận chủ tóm lấy cái "biết" của thần kia, rồi thả cái "biết" của thần kia ra để nhận biết, dụ như lửa có thể đốt, nghĩa là trong thí dụ này có hai ý:

1/ Thành cái "biết" trước thì "năng biết".

2/ Vì muốn phát khởi bào chữa sau.

Người ngoài nói rằng vì là pháp năng dùng. Đây là thí dụ đèn có công dụng. Trước nói người, trâu dù kết hợp, mà người không có tướng trâu. "Thần" và "biết" dù kết hợp, mà thần không có tướng "biết". Ở đây có hai nghĩa:

1/ Nói thần có "biết".

2/ Dụng "biết" mới biết.

Như người có tánh thấy, dùng đèn có thể thấy. Người tu theo Luận Thành Thật nói người giả ngự trị năm ấm, mà người không phải ấm. Ấm tự nó có thể biết, mà người không biết. Như thế hành tự khởi lên thiện ác, cũng không phải người khởi, mà nay nói rằng người khởi, là vì con người có công dụng ngự trị năm ấm, cho nên nói là người khởi.

Nội giáo nói không đúng. Vì "biết", tức "năng biết" (chủ thể biết) là đả phá lời nói "năng dùng" ở trên. Chứng tỏ rằng thể của "biết" tự nó năng biết, không cần dụng của thần, cho nên thần không có khả năng dùng "biết".

Nếu thần của ông có tánh biết bản chất biết, thì lẽ ra tự biết, đâu cần dùng cái khác. Trong lần trước, đã đoạt lấy cái "biết" của thần kia, nói "biết" tự "biết". Nay đoạt lấy khả năng của thần kia để nói "biết" tự nó có thể biết. Nếu vậy, thì thể của thần chẳng "biết", lại không có khả năng thì chỗ nào cũng có thần?

Về Thí dụ đèn là đúng, đây là phá thí dụ đèn kia. Thần dùng "biết" để biết. "Biết" có hai nghĩa:

1/ Thể là "biết".

2/ Có "năng biết".

Người dùng đèn để thấy, đèn không có hai nghĩa:

1/ Thể chẳng thấy.

2/ Không thể thấy.

Cho nên chẳng phải thí dụ. Lại mắt bị bóng tối ngăn che, nên không thể thấy, nhờ đèn phá tan bóng tối, mới thấy. Thần của ông vì bị cái gì che lấp, cho nên không biết, mà nhờ "biết" mới biết.

Chú thích rằng: - Nếu không biết sắc thì không gọi là "biết", nghĩa là phá dùng tên để quyết định thể. "Biết" đã gọi là biết, thì lẽ ra có thể biết. Nếu không thể "biết", thì không gọi "biết". Cho nên nếu có khả năng "biết", thì đâu cần công năng kia, nghĩa là trước kia, đoạt lấy cái biết của thần, và công năng của thần, nói "biết" có hai nghĩa. Nay nói "biết" hai nghĩa, nếu thần lại có hai nghĩa, thì không có dụng.

Người ngoài nói vì thân, ngựa kết hợp, nên thần là ngựa.

Trong lượt phá đầu tiên ở trên, người ngoài cho rằng: biết là tự biết, thần không biết. Kế là đoạt lấy, thần kia không có khả năng tự biết công năng của mình. Người ngoài nay bào chữa cả hai nghĩa:

1/ Nói thần ở trong ngựa, mà tên thần là ngựa. Như thần ở trong cái "biết", tên thần là "biết".

2/ Hình ngựa không thể biết, thần ngự trị mới có thể biết. Như biết không thể biết, thần ngự trị mới có thể biết, cho nên thần có biết, vừa

có khả năng thì cả hai nghĩa đều lập.

Hỏi: Thần, ngựa và người, trâu có khác nhau không?

Đáp: Vì hai hình người, trâu với hai thần nên xa. Nay thân hợp chung với thần, thì gần, lại bị trách ngược lại. Nội gia nếu "biết" thì tự biết không cần thần ngự trị, lẽ ra cũng hình ngựa tự có khả năng, không nhờ thần ngự trị.

Nội giáo nói thần trong thân chẳng phải ngựa, là nói người ngoại không biết ngựa. Thế gian lấy hình ngựa để làm ngựa, thật ra không lấy thần làm ngựa. Cho nên "biết" tự biết, thần rốt ráo chẳng "biết". Lấy thần dụ cho thần thì rơi vào chỗ thua thiệt. Thần ngự trị nơi "biết", thần ngự trị ở ngựa, hai thần không khác nhau. Thần trước chưa rõ, mà dẫn thần sau, đó là lấy lỗi để chứng cho lỗi, càng thêm lỗi. Cho nên rơi vào thua thiệt. Lại cái biết bị ngự trị, tức "biết", tức năng hình sở ngự trị, không "biết" thì không có khả năng, đồng với thí dụ đèn ở trên.

Trước kia, dẫn chứng "không có biết", nhằm bào chữa cho cái "biết", đã do thua thiệt. Nay lại dẫn chứng, gọi là thua thiệt nặng.

Người ngoài nói rằng: Như màu đen chồng chất.

Hỏi: Màu đen chồng chất với thần, ngựa có gì khác nhau? Bỏ cả thần, ngựa để dẫn chứng màu đen chồng chất phải không?

Đáp: Lìa thần, có ngựa riêng, thế gian chạm hình ngựa để tạo nên con ngựa, không chạm thần làm ngựa. Sự chồng chất kết hợp với màu đen, chồng chất được gọi là đen, thế gian gọi là chồng chất đen, không thể nói là màu đen, tự màu đen mà chồng chất. Vì không đen nên khác với chồng chất trên.

Nội giáo nói: vậy thì không có thần, từ ba phen phá trên thần không có biết, không có khả năng, nghĩa là đoạt lấy hai nghĩa của thần.

Nay một phen này buông ra: "Nếu thần của ông là năng là biết, thì thành cái "biết", không còn có thần. Vì sao? Vì "biết" là "biết", lại là "năng". Nếu thần là "biết", cũng là "năng" thì thần này liền thành biết, sẽ không có thần nữa. Cho nên nói rằng nếu như vậy sẽ không có thần. Lại biết là "năng", là "biết". "Biết" ấy đã không phải thần, thần là "biết", là "năng" cũng chẳng phải thần. Cho nên nói rằng nếu vậy sẽ không có thần.

Lại đều nói rằng thể của thần chẳng phải "biết", vì hợp với biết nên tên của thần là biết, nghĩa là thể của "biết" không phải là thần. Nếu thần không phải hợp với thần, thì lẽ ra gọi chẳng phải thần, cho nên nói rằng nếu như vậy, thì sẽ không có thần.

Lại đều là thần, vốn chẳng phải "như". Vì hợp với "biết" nên từ tên "biết" mà "biết". Thể của "biết" là vô thường, thần hợp với vô thường, thần gọi là vô thường. Thần hợp với không khắp, lẽ ra gọi là không khắp. Hòa hợp với nhiều, lẽ ra gọi là nhiều. Nếu vô thường không khắp, kể cả nhiều, thì sẽ không có thần. Lại "biết" là "năng" là "tri". Nếu thần không có "năng", không có "tri" thì sẽ không khác gì với cỏ, cây, không có khác với hư không.

Lại không có thần. Lại trái lại đều là thần, ông lấy có "biết", có "năng", gọi là Thần, biết đủ hai thứ này, thì lẽ ra là Thần. Thần có đủ hai thứ này, thần lẽ ra gọi là "biết".

Chú thích có ba thứ nạn:

1/ Giải thích nạn không có thần.

2/ "Nếu vì hợp với cái khác v.v..." trở xuống, là thứ hai, lẫn nhau từ đều. Nếu thần từ tên "biết", mà biết thì "biết" cũng sẽ từ tên thần, gọi thần. Nếu "biết" hợp với thần, không từ tên thần mà gọi là thần, thì thần sẽ hợp với biết, cũng không từ biết mà gọi là biết.

3/ Phá trái với kinh. Nói sự chồng chất của người ngoài kết hợp với màu đen (ác) thì là đen, sẽ trái với dựa vào hai nghĩa của luận chủ.

Người ngoài nói "như có cây gậy", đây là bào chữa ba nạn trên, chung cho câu vặn hỏi thứ nhất về không có thần rằng:

- Người dù kết hợp với gậy, gọi là có gậy, chứ chẳng phải không có người. Thần dù hợp với "biết", tên thần gọi là biết nhưng chẳng phải không có thần. Thông qua thứ hai, câu vặn hỏi về "từ" lẫn nhau rằng:

- Người dù kết hợp với gậy, chỉ được gọi là người có gậy, không được kết hợp gậy với người, tên gậy có người, vì người có thể ngự trị gậy, chứ không phải gậy ngự trị người. Như thế, thần hợp với "biết", thần gọi là "biết", không được "biết" hợp với thần, "biết" gọi là thần, vì thần ngự trị "biết", chẳng phải biết chế ngự thần.

Thông qua câu vặn hỏi thứ ba rằng:

- Người, gậy dù kết hợp, nhưng người không làm gậy, nương theo chủ dù hợp với chủ, nhưng không phải chỗ nương dựa.

Hỏi: Người, gậy, với người, trâu, việc này có gì khác nhau không?

Đáp: Về tông chỉ lớn thì đồng, chỉ về ý sau này thì có khác nhau: người, trâu là nói sự "kết hợp" kia, còn người, gây là nói sự lìa kia.

Trước là nói hợp, nghĩa là người hợp với trâu, tên người có trâu. Thần hợp với "biết", tên thần có "biết". Nay là nói lìa, nghĩa là người hợp với gậy, dù gọi có gậy, nhưng người không phải gậy, cũng như thần

hợp với "biết", dù gọi là "biết" nhưng thần không phải biết.

Lại ở trên, chỉ vì ngăn ngừa về câu vặn hỏi người khác để lập tông nghĩa của mình. Nay cũng lập tông nghĩa, lại chung cho cả ba câu vặn hỏi, cho nên khác nhau.

Trong chú thích, y cứ người hợp với gậy có hai câu. Gậy hợp với người cũng có hai câu. Áp dụng một bỏ ba trong bốn trường hợp: "người hợp với gậy, tên người có gậy", là dùng câu này.

Không được nói rằng "người là gậy", là bỏ đi câu này. Hai câu gậy hợp với người đều không dụng, bởi vì gậy hợp với người, không gọi có người, cũng không gọi người. Cho nên trong bốn trường hợp, lập một, bỏ ba. Lập một chính là tông nghĩa, bỏ ba, là chung cho cả ba câu vặn hỏi trước.

Nội giáo nói rằng có gậy không phải gậy, là phá trâu đồng với người. Gậy tự nói là gậy, người không phải là gậy. Biết tự là "biết", thần không phải biết.

Năm phen của Vệ-thế, gồm có hai lỗi: trước ba, sau một, được ở nghĩa thần, mà rơi vào không biết. Phá thí dụ chồng đen, được có nghĩa "biết", mà rơi vào không có thần.

Người ngoài nói rằng "Tăng-khư v.v..." trở xuống, là thứ tư, lại nếu ra nghĩa của luận, gồm có hai nghĩa:

1/ Lỗi lầm của nhà chấp "khác", cho rằng nghĩa "một" không có lỗi. Cho nên lại nêu ra nghĩa luận.

2/ Thấy luận chủ mượn "một" phá "khác" ở trên, rồi cho rằng nghĩa "khác" là ngắn, nghĩa "một" là dài, cho nên nêu ra nghĩa của luận.

Hỏi: Vì sao không phá "một" là một loại, phá "khác" là một loại, mà cách khoảng với nhau ư?

Đáp: Gồm có bốn nghĩa:

1/ Trình bày phá có nhiều môn. Như phẩm "Nhất" "Dị" so sánh phá giống nhau, nay phá lẫn nhau.

2/ Vì muốn chứng tỏ đả phá tự tướng của hai nhà "một" "khác", tức đều là luống dối. Cho nên ra đòn phá cách biệt.

3/ Người chấp "một" và nghĩa luận của Đề-bà. Về lý đương thời chịu khuất, lời lẽ cùng cực mà nhà "khác" nên nêu ra lập nghĩa: một nhà thì còn ngồi lặng lẽ nghe, bèn cho rằng "một" có đạo lý, còn nghĩa "khác" thì bị phạm lỗi. Cho nên lại nêu ra nghĩa luận. Vệ-thế sư nêu ra nghĩa luận cũng đồng như.

4/ Trong bộ Tăng-khư tự có nhiều người, dù rằng một người rơi vào thua sút mà người khác nêu ra nói luận. Vệ-thế sư cũng vậy, cho

nên nêu ra sự gián cách nhau.

Ba lượt của văn này sở dĩ trước bảy, sau ba, vì Tăng-khư hợp từ đầu tới cuối có mười phen, chỉ vì thế của nghĩa trước đã cùng cực, thì về lý lẽ của nghĩa sau dễ khuất phục. Cho nên trước bảy sau ba. Nếu "biết" khác với thần, thì có lỗi như trên, thì Tăng-khư sẽ lẳng lặng nghe.

Nhà chấp "khác" trong năm lượt qua, lại rơi vào hai lỗi:

1/ Được thần, mất "biết".

2/ Được "biết", mất thần.

Trong kinh của ta, nói chấp của mình không lỗi.

"Vì sao v.v..." trở xuống, là giải thích không có lỗi, vì thần tức là "giác", cho nên chẳng rơi vào lỗi không biết . "Giác" tức là thần, cũng không rơi vào lỗi vô thần, cho nên tránh khỏi hai lỗi trước. Nội giáo nói rằng "phá có ba:

Chỉ cho phá trước ở trên có hai cặp:

- Thường, vô thường.

- Khắp, không khắp.

Hợp với mười câu vặn hỏi trước đã nói xong, nay sẽ lại nói là chỉ cho cách phá dưới. Nếu thần không phải "một" của tướng "giác", thì Tăng-khư ở trước sẽ lập nghĩa "một". Trong hai phen đầu cuối, có lỗi của ba cặp :

1/ Thần là thường, "giác" là vô thường.

2/ Thần là "biến", "giác" thì không "biến".

3/ Thần là "một", "giác" không phải "một".

Ba cặp này trái nhau, mà nói chúng là "một", nên mắc phải mười lăm lỗi. Trên đã nói mười lỗi của hai cặp. Nay y cứ theo "một", "nhiều" lại có năm lỗi:

1/ Do thần từ tướng "giác" cùng với "chung là nhiều".

2/ Do "giác" từ tướng thần cùng với "chung là một".

3/ Thần không từ "nhiều" "giác", tức thần khác với "giác".

4/ Giác không từ "nhất thần" thì "giác" khác với thần.

5/ Muốn cho thần, "giác" kia là "một" mà không từ nhau, thì thần sẽ rơi vào "cũng nhiều", "không nhiều"; "giác" rơi vào "vừa một", "không một". Gồm thâu năm câu vặn hỏi này làm thành ba:

1/ Hai nạn đầu, từ lẫn nhau, được tông "một" của thần giác, mà mất "một", "nhiều" của thần giác.

2/ Hai câu vặn hỏi kế, lẫn không từ nhau được thần, giác là "một", "nhiều" mà rơi vào nghĩa "khác" của thần, giác. Về sau, được thần, giác không khác nhau, cũng được thần, giác "một" "nhiều" mà rơi vào

"vừa một", "vừa khác".

3/ Được nghĩa "một", "nhiều" của thần, giác thì rơi vào "vừa khác". Được nghĩa "một" của thần, giác là "nhất". Gồm thâu "một" "nhiều" làm năm câu vặn hỏi.

Đã làm ba loại, năm câu vặn hỏi về "thường" "biến" cũng đều có ba loại, cho nên hợp 15 chia ra làm chín câu vặn hỏi. Nhưng trong văn này nói lấy thần từ "giác" khiến cho "giác" nhiều, thần cũng nhiều chính là phá một thần để làm nhiều thần cho nên không có một thần, vì một thần thông nên nhiều thần cũng không. vừa một vừa nhiều thần, chẳng phải một chẳng phải nhiều thần thảy đều không lập. Phá thần đã như thế, phá giác cũng vậy. Giác và thần là một thì mất nhiều giác, nhiều đã không thì một cũng không, bốn trường hợp như thế đều không thành. Người ngoài nói không đúng, một là các thứ như pha-lê, chống chế thành hai ý: Một là pháp hai là dụ. Trong pháp có hai câu: Một là giải thích nạn trước, hai là giải thích nghi. Cái gọi là một, đây là nói thể của giác là một. Trong thì trước cho thần từ Giác, giác nhiều thì thần cũng nhiều, ngoài thì nay cho Giác từ thần, thần là một thì Giác cũng là một. Thần và Giác đã là một thì giác một, thần cũng một, không có lỗi nhiều thần.

Hỏi: Vì sao thần một, giác cũng một?

Đáp: tăng-khư lập tông, nghĩa rất sít sao, thần và Giác thể là một, cho nên Thần thường, giác cũng thường thần khắp thì giác cũng khắp, thần một thì giác cũng một, nhưng y theo nghĩa thì khác nhau, cho nên chia Thần và Giác làm hai đế. Là các thứ, là thứ hai, giải thích nghi ngờ. Hàng phục nghi ngờ rằng. Nếu cho rằng Giác từ Thần thì thần một, giác cũng một, tránh khỏi lỗi nhiều thần rơi vào lỗi một giác. Cho nên giải thích rằng: Tuy thể là một nhưng Giác tùy duyên cho nên nhiều, vì không mất nhiều Giác cho nên không rơi vào lỗi khổ, vui là một. Như dụ pha-lê thứ hai nói, trong dụ nói thể là một, vì tùy duyên cho nên khác. Vì thể là một cho nên tránh khỏi lỗi nhiều thần, vì tùy duyên mà khác cho nên tránh khỏi lỗi một giác. Do đó Thần và Giác đều thành lập nghĩa một nhiều.

Nội giáo nói rằng: bài kệ ở dưới vốn chỉ có một phá, cũng gồm có năm vạn: Một là cho rằng tội phước từ giác, giác một nêu tội phước cũng một; hai là cho rằng Giác từ tội phước, nếu tội phước là hai thì giác cũng hai; Ba là giác một, tôi phước không phải một, tội phước khác với giác; Bốn là tội và phước là hai, Giác không phải hai, giác khác với tội phước; Năm là muốn làm cho một ấy mà tội phước lại khác nhau cho

nên rơi vào vừa một vừa khác.

Lại nhiếp năm câu hỏi để làm ba khai. Hai câu đầu đắc tông nghĩa một mà tội phước mất ở nhiều, giác mất ở một. Kế là hai được ở một nhiều, hai rơi vào nghĩa khác. Ba được ở một cũng được không khác mà tùy vừa một vừa khác.

Hỏi: Vì sao tội phước khó giác?

Đáp: Vì chẳng phải ngoài tội phước mà có giác, chính là nói tội phước tức là giác, nếu tổn giác của người là tội, làm lợi ích cho giác của người là phước, tội phước đã là giác nên giác một, tội phước một.

Hỏi: Ở trên phá có khác với ở đây phá không?

Đáp: Ở trên cho là Thần tử Giác, giác nhiều, thần cũng nhiều. Đây là phá thần. Nay cho rằng tội phước từ "giác", "giác" "một", tội phước cũng "một". Đây là phá "Giác".

Chú thích rằng "bố thí, trộm cắp vừa một, nghĩa là trước kia nói tội phước y cứ ở tâm. Nay dựa vào thân miệng."

Như châu báu có trước, nghĩa là Đề-bà chỉ phá "pháp thuyết", mà thí dụ tự hoại. Nghĩa của Thiên Thân thì phá thí dụ.

Hạt châu thì "bản hữu", còn "giác" thì mới sinh, đâu được lấy hạt châu vốn có để dụ cho "giác" mới sinh ư? Lại, châu báu mới, mới sinh diệt, nghĩa là phá nghĩa của một hạt châu trước.

Nội, ngoại dù "đồng" "khác", nhưng biết hạt châu là vô thường, vì niệm, niệm sinh diệt, cho nên chẳng phải một hạt châu (ngọc). "Giác" của ông, là thể không sinh diệt, thì là "một", sao lại lấy không phải "một" để dụ cho "một", vô thường dụ cho thường.

Lìa ngọc không có sắc, rời sắc không có ngọc. Sắc đã có năm màu xanh, vàng v.v... bèn thành năm hạt ngọc. Nếu ngọc là "một" thì năm sắc hóa ra "một". Nếu sắc năm, ngọc không năm, ngọc "một", sắc không "một", thì tách rời màu sắc, có ngọc, lìa ngọc có màu sắc. Nếu lìa màu sắc có ngọc, thì lìa khổ, vui lẽ ra phải có "giác", cũng lìa ngoài "giác" lẽ ra có khổ vui.

Người ngoài nói rằng "quả dù nhiều, tác giả chỉ "một", như thợ gốm, là đáp ba câu vặn hỏi trên".

Quả dù nhiều, nghĩa là tội phước nhiều.

Tác giả "một", nghĩa là một thể giác. Như thể của thợ gốm là "một", mà vì nấn bình, chậu nhiều nên nói là thợ cũng nhiều. Vì không thể lập "giác" là "một", nên tội phước cũng "một". Vì tội phước nhiều nên cho rằng "giác" cũng nhiều. Do đó ba nạn của năm câu vặn hỏi trước đều không thành.

Bào chữa câu vặn hỏi “có” “không”, nghĩa là trước có thợ gốm, sau tạo ra bình, chậu cũng trước có thể của “giác”, sau tùy duyên khổ vui v.v..., cho nên chẳng phải vốn “không”, mà nay “có”.

Bào chữa câu vặn hỏi “không phải một”:

- Thật sự là một thợ mà nắn ra bình, chậu, thật ra là một “giác” mà có khổ vui.

- Nếu nói là mới mới sinh, diệt chẳng phải là một hạt ngọc, lẽ ra cũng mới mới sinh diệt, chẳng phải là một người thợ, mà hằng trăm năm nối tiếp nhau, chung quy là “một” người, hạt ngọc cũng thế.

Nội giáo nói rằng “thợ gốm không có, khác. Điều này có hai lỗi:

1/ Có dụ “khác”, lỗi “không khác”. Thợ gốm và bình, chậu thật ra có “khác”, mà khổ vui “không khác” với “giác”. Vì thế không nên lấy thí dụ “khác”, “không khác”.

2/ Lỗi “khác” của thí dụ “không khác”, thợ gốm là một thể, không có riêng khác, mà “giác” thì thật sự có hai thể khổ vui. Vì vậy không nên dùng “không khác” để dụ cho “khác”.

Lại nữa, nếu khổ vui tức “giác” thì bình chậu tức thợ gốm, cũng có năm câu vặn hỏi:

1/ Khổ vui và “giác” là “một”, bình chậu và thợ gốm là “một”, thì thợ gốm một, bình chậu một.

2/ Giác với khổ, vui là “một”; khổ, vui “nhiều” thì “giác” nhiều, cũng thợ gốm với bình, chậu là “một”. Bình chậu đã nhiều, thợ gốm lẽ ra cũng nhiều.

So sánh với năm câu vặn hỏi trên, có thể biết. Người ngoài nói rằng thật sự có thần, vì so sánh biết tướng.

Phần thứ năm này, Vệ-thế sư lại nêu ra nghĩa bào chữa. Ý sau cũng ba:

1/ Tư duy đạo lại sinh.

2/ Thấy luận chủ mượn “khác” để phá “một”, rồi cho rằng “một” có lỗi, còn nghĩa “khác” không có lỗi.

3/ Lại có “người” riêng .

Hỏi: Lập này có gì khác với lập ban đầu không?

Đáp: Đầu tiên y cứ vào tông “khác” để lập, nhưng tông “khác” đã hoại.

Nay chỉ y theo tướng để lập, nên khác với trước. Nhưng y cứ tướng để lập, chính là lập nghĩa có thần, nay phá thì chính thức chứng tỏ không có thần. Có ba phen hỏi đáp:

Đầu tiên nói rằng thật có thần, nghĩa là đạo lý thể của thần không

là không có. Vì so sánh biết tướng, nghĩa là nêu tướng để chứng tỏ rằng có thể của Thần.

"Biết" có bốn thứ:

1/ Y cứ lý mà biết.

2/ So sánh mà biết.

3/ Do thí dụ mà biết.

4/ Tin lời nói của bậc Thánh mà biết.

Nay nhân so sánh biết, chứng tỏ có thần. Nói tướng, nghĩa là Tăng-khư cho rằng thần biết "một", thể "biết" là thể, tướng của thần. Nay thần biết "khác", "biết" là tướng nêu của thân.

So sánh biết ở đây có hai:

1/ So sánh người với mặt trời. Người từ phía Đông đi về phía Tây, người đã có đi "pháp" hợp với "người". So sánh "Người" với mặt trời: mặt trời từ Đông đến Tây, mặt trời cũng có đi, pháp hợp cỏ, cây nương đất, khổ vui, hay biết lẽ ra cũng dựa vào Thần.

Cho nên nói tướng so sánh để biết.

Nội giáo nói rằng trở xuống có hai: Ban đầu chỉ cho phá ở trước, tuy nêu so sánh mà biết nhưng thần biết cuối cùng thì khác nên lại rơi vào hai lỗi: Một là được Thần mất biết, hai là được biết mất thần, nay lại nói không biết thì chẳng phải thần: chánh phá có hai: chỉ cho phá thần ở trước hợp với biết, kế là phá so sánh mà biết, nên thần hợp với biết, trước phá pháp thuyết, sau phá thí thuyết, nếu ông biết tướng chứng có thần: nếu thế vì biết tướng hữu cho nên thần hữu, vì biết tướng vô cho nên thần vô, gồm có hai nghĩa không có tướng biết: Một là thần khắp mà biết không khắp, hai là thường có ở thần mà biết không thường, nếu thế thì không biết lẽ ra là vô thần. Người ngoài nói vì hành vô nên biết vô, khi chống chế không biết ở trên thì nạn vô thần, có hai câu pháp và thí, pháp thuyết chánh giải không biết lý do. Nếu thần là hành cảnh thì có biết, nếu không hành cảnh thì không biết, cho nên nói hành vô nên biết vô như khói: đây là giải thích mà biết là tướng của thần, đáp lời câu vặn hỏi của luận chủ. Biết khói là tướng của lửa, tuy không còn khói mà có lửa than, biết là cái biết của tướng thần, tuy là vô mà rốt ráo có thần.

Nội giáo nói: Không đúng! Vì thần có khả năng biết rõ, khi phá không biết ấy thì có thần. Thần của ông có hai nghĩa: một là thể tánh năng biết, hai là lấy biết làm tướng, nay khi không biết thì không có hai nghĩa này, cho nên không có thần.

Lại Pháp và Thí khác nhau, thần của ông tuy không biết mà có

công năng sanh ra cái biết, lửa than không có khói mà có công năng sanh ra khói, đâu được làm dụ.

2/ Lại nữa, thuyết của ông trở xuống là thứ hai, phá so sánh mà biết, lại có ba: một là nhắc lại, hai là bác bỏ, ba là giải thích. Thuyết của ông thấy cộng tướng so sánh mà biết cho nên có Thần, là nhắc lại nghĩa bên ngoài. Người và mặt trời cùng có tướng đi, thấy người đi so sánh mà biết mặt trời cũng đi, gọi là cộng tướng so sánh mà biết. Có cây khô vui đều có tướng nương tựa, vì cỏ cây có nương nên so sánh mà biết khổ vui cũng nương theo thần, điều này cũng chẳng đúng. Câu thứ hai là bác bỏ chung, vì sao trở xuống là câu thứ ba, giải thích, ý này nói dù cho người và mặt trời đều có tướng đi, nhưng người so sánh với mặt trời, đoạt cỏ câu giác biết đều có tướng nương tựa, cỏ cây có chỗ nương, so sánh khổ vui cũng nương vào thần, cho nên buông một đoạt một, văn tự có giải thích. Thấy có người đi pháp đi đến kia, thấy người đi từ phía Đông về phía Tây, người đã có đi. Cũng thấy mặt trời đi từ phía Đông về phía tây, mặt trời cũng có đi. Cho nên có thể so sánh người với mặt trời, không được nói thấy cỏ cây có nương tựa mà cho rằng khổ vui lẽ ra cũng nương vào Thần.

Chú thích, trước là giải thích, so sánh con người và mặt trời. Nếu lìa thần, không có biết thì việc này không đúng. Giải thích này đoạt lấy cả người, mặt trời kia dựa vào sự so sánh nhau. Ông nói cỏ cây phải nương tựa vào đất, ngoài đất, thì không có cỏ cây. Biết phải dựa vào thần, lìa thần, không có biết rồi đưa ra lối so sánh mà biết này, sự việc này không đúng. Cho nên không nên do biết mới biết có thần.

Phá hai so sánh đã xong, cho nên phần kết là quở trách:

- Không thể thấy rùa mà có tướng lông v.v... trở xuống, đây là lấy ý để phá. Người bên ngoài nói vật của thiên hạ đều có nương dựa, như cỏ cây bên ngoài nương vào đất, nhân dân bên trong thì dựa vào vua. Không nên khổ, vui hay biết đơn độc một mình, không có nương dựa. Cho nên mới trách.

- Ông thấy cỏ cây nương tựa vào đất, thấy khổ, vui cũng dựa vào thần ấy, thấy chim khác có lông, rồi thấy rùa cũng có lông.

Ngoại đạo nói: Như tay nắm lấy, nắm lấy là tướng của tay, dù không nắm lấy, mà vẫn thường có tay. "Biết" là tướng của thần, dù rằng không còn "biết" mà vẫn thường có thần, là bào chữa câu vặn hỏi: vô tri, vô năng, vô thần ở trên.

Hỏi: Thí dụ này có khác gì với thí dụ khói, lửa hay không?

Đáp: Lúc thành tro rồi, sẽ không có khói, không thể sinh khói. Dù

tay không nắm lấy, nhưng hễ muốn cầm lấy là sẽ được ngay, cho nên khác nhau.

Nội giáo nói rằng nắm lấy không phải là tướng của tay, vì sừng nhọn là tướng của trâu, vì ngón tay, bàn tay là tướng của tay, không nắm lấy là tướng của tay. Ông lấy cái "biết" làm tướng của thần, cho nên chẳng phải dụ. Nếu không có tướng "biết" mà có thần, thì không có tướng ngón tay, bàn tay v.v... lẽ ra phải có tay.

Ngoại đạo cho là nhất định có thần, vì "biết" khổ, vui.

Sơn Trung Cựu rằng: Đây là người Lặc-Sa-Bà, thứ sáu nêu ra nghĩa luận. Nhận thấy lối chấp "một" "khác" chênh lệch trước kia đều có lỗi, rồi cho là vừa một vừa khác, lẽ ra không có lỗi, cho nên nêu ra lập nghĩa. Lại nói: Lại là sư thứ hai, một lần nữa nêu ra nghĩa luận. Lại nói rằng đây là tất cả ngoại đạo đều lập có thần, nghĩa là họ đưa ra tán loạn về nghĩa luận, luận chủ đả phá tứ tung, tức là chương sáu.

Y cứ văn, đại khái có sáu chuyển nhiếp. Sự kiện chấp thần đều phá hết một vòng nghĩa thần:

1/ Nêu khổ, vui nhằm chứng tỏ có thần.

2/ nêu ra đều lấy sắc để chứng nói có thần.

3/ Nêu lên tình động khác để chứng tỏ có thần.

4/ Lấy sự nghĩ đến thói quen đời trước, để chứng nói có thần.

5/ Nêu bên trái, thấy bên phải, chứng biết có thần.

6/ Khởi niệm thuộc về thần, chứng tỏ có thần.

Kinh Niết-bàn chép:- Lối chấp thần của các ngoại đạo này khác nhau. Chung quy không lìa ấm, giới, nhập.

Nay sáu chuyển này, nêu lên tướng năm ấm để chứng nói có Thần. Trước là nói về tướng của thọ ấm, kế là nói sắc ấm. Ba là nêu tưởng ấm, bốn là nêu hành ấm, năm là nêu thức ấm, sáu lại nêu tưởng ấm nhằm phá tan sáu thứ này để lập, tức có sáu cách phá.

Phẩm Thân Kiến của luận Luận Thành Thật chép: Tư duy thô, nghĩa là chấp thọ là ngã. Vì trong cây, đá không có thọ, nên biết thọ là ngã. Tư duy trong "ngã", nghĩa là nói tưởng là "ngã". Khổ vui dù lỗi, nhưng cũng có tướng của "Ngã".

Tư duy tế, nghĩa là nói hành là "ngã", vì các tướng như bình v.v... dù đã qua, vẫn nghĩ là "ngã diệu". Tư duy sâu, nghĩa là chấp thức là "ngã". Biết, tư duy cũng thô, tư này dù đã qua, nhưng vẫn còn có thức, ngã, tâm.

Nếu vậy, chấp sắc là "ngã", lẽ ra rất là thô, bởi tướng sắc trong năm ấm rất lộ rõ.

Lại năm ấm là hữu vi, vì hữu vi có tướng mạo, nên chứng tỏ có thần. Vì vô vi không có tướng mạo nên không nêu chứng có thần. "Giác" khổ vui - ngoại đạo cho rằng bốn đại, các căn đều là sắc pháp. Về sự đồng với cỏ cây, không nên có "giác" biết, mà nay có "giác" thì nhất định phải có Thần. Lại, người chết, người gỗ không thể "giác" biết. Nay có thể "giác", biết nhất định có Thần.

Nội giáo cho rằng nếu não cũng dứt trừ, thì ở trên dù đã nêu lên "giác", khổ vui, để chứng tỏ rằng có thần, nhưng nay vẫn câu vặn hỏi riêng về biên "giác" khổ đó.

Nếu thần "giác" khổ vui thì thần có thể não (buồn = phiền), lẽ ra cũng có thể dứt trừ.

Nếu nói thần là thường, không thể buồn phiền, lại thần vô hình, không thể dứt trừ, cũng như thần vô hình, không thể buồn phiền (việc này cũng được đả phá theo nghĩa xưa).

Lúc dứt trừ thân, thân thức có cảm giác buồn bực, thì thức cũng có thể dứt trừ. Thức vô hình không thể dứt trừ, thức vô hình, không thể . Vô hình nương tựa hữu hình, gây bức não hữu hình, cho nên vô hình có thể bức não, cũng dứt trừ hữu hình, vô hình có thể dứt trừ.

Ngoại đạo nói rằng không đúng, vì không có xúc chạm, nên như hư không. Vả chăng dứt trừ hại, thì sẽ do tướng và sự xúc chạm. Thân có xúc chạm, dao cũng có xúc chạm, nên có thể dứt trừ dao có xúc chạm. Thần không có xúc chạm, sao lại lấy cái có xúc chạm để dứt trừ cái không có xúc chạm ư?

Như hư không, là nêu thí dụ. Nhà có xúc chạm có thể đốt, có thể nóng. Hư không chẳng có xúc chạm, không thể đốt, mà có sức nóng. Hợp dụ có thể hiểu.

Nội giáo nêu: Nếu như vậy, thì không có đi. Nếu thần như hư không, không thể dứt trừ thì thần cũng như hư không, chẳng thể lay động, đi. Nay lúc hại thân thì thần không thể tránh khỏi, phải bị hại.

"Đi" từ hai việc mà sinh:

1/ Thân có thể vận động.

2/ Tâm suy nghĩ muốn chuyển động. Nay thân và thần lẫn nhau không có. Thần muốn vận động, không thể vận động, không "biết" vận động thì thân và thần đều không có đi, mà thần của ông không tránh khỏi bị hại.

Y cứ vào nghĩa "đâu thể đi", nếu thần đi được thì thần lẽ ra có thể dứt trừ.

Ngoại đạo nói rằng: Như người mù, què. Xưa ở nước Ưu-thiền-ni

bị giặc vây đánh, dân chúng đều bỏ chạy tán loạn. Có một người mù bẩm sinh lại bị què, bèn cải trang lần mò đến được xứ khác.

Ngoại đạo dẫn câu chuyện này để làm nghĩa bào chữa.

Sư Số luận bảo rằng sắc ấm có nương tựa vào nhân có tay, chân v.v... mà vì họ không có tâm suy nghĩ, cho nên như người mù. Bốn ấm có nghĩ, biết mà vì không có thân vận động, cho nên như người què. Năm ấm hòa hợp mà đi, đồng với ngoại đạo.

Nội giáo nói vì tướng "khác" nên mù què, hai thần, hai thân, có thể được đi. Vì thân và thần không có lẫn nhau , nên không được đi. Lại người mù không què, có cây gậy mà đi, còn thần thì không có thân, có thể được như vậy ư? Nếu không như thế, thì sẽ có lỗi dứt trừ như trên, nghĩa là phải nói là thân, và thần không có lẫn nhau , mà theo nhau đi, lẽ ra cũng theo nhau mà dứt trừ.

Lại, trên nắm lấy đi kia. Nay là từ phá.

- Nếu thần không có xúc chạm mà được đi, lẽ ra cũng vì không có xúc chạm, cho nên mới bị dứt trừ, bị đả phá. Số luận cũng thế. Năm ấm hợp chung mà đi, lẽ ra cũng hợp chung bị dứt trừ.

"Lại nữa v.v..." trở xuống, từ trước đến nay, phá "pháp thuyết" xong. Nay mới phá "thí thuyết" như hư không kia, lại muốn phát ra nghĩa bào chữa sau, nên lập ra cách phá này.

Hư không thật ra không nóng, lẽ ra thần cũng, thật sự không bức não. Hư không bèn có thể nóng, hư không lẽ ra có thể dứt trừ. Về nghĩa Thần cũng như thế.

Ngoại đạo cho rằng như chủ nhà buồn bực. Hư không ở trên chẳng thể dứt trừ, chẳng thể nóng lên. Nghĩa này không thành, Vì cho nên bỏ "hư không", dẫn chứng chủ nhà.

Nội giáo nói vì vô thường nên đốt. Luận chủ tra xét về nghĩa của người ngoài, nhằm phá "pháp thuyết" của họ.

- Nhà vô thường, có thể đốt, có thể nóng. Bên trong nhà trống, thường, không thể đốt, nóng. Thân vô thường có thể dứt trừ phiền não. Thần đã thường, không thể dứt trừ phiền não.

Lại, chủ nhà "không khắp" có thể được lửa từ xa, thần của ông đã "khắp", lẽ ra không tránh khỏi lửa.

- Nếu thần của ông đồng với hư không là thường, thì sẽ không có cảm giác buồn bực. Nếu đồng với vô thường của chủ nhà, thì đồng với lỗi dứt trừ ở trên.

- Lại, nếu thần là thường thì không thể tránh lửa, nếu có thể tránh lửa thì là vô thường.

- Ngoại đạo nói tất nhiên có Thần, vì nhận lấy sắc v.v...

Thứ hai, là nêu "sắc ấm" để chứng nói có thần.

"Năm tình (căn) không thể mỗi tình đều biết được các trần, mà người có biết, đó là "thần năng". Độc Tử Bộ cũng nói là "người trông thấy", đồng với nghĩa này.

Người tu theo Luận Thành Thật nói căn không thể thấy dụng, thức có thể thấy. Dù dùng thức thấy, nhưng chủ yếu phải do con người chế ngự, gọi là "người thấy". Nội giáo nêu sao không dùng tay để thấy. Nếu căn không thể thấy mà thần thấy, thì tại sao thần dùng mắt để thấy, không dùng tai để thấy? Nếu không thể dùng tai để thấy, chỉ dùng mắt thấy thì mắt này thấy, chứ không phải thần thấy.

Chú thích: Như lửa có thể đốt, thì bất cứ chỗ nào cũng đều đốt cả. Nghĩa là lửa lấy đốt làm tánh (bản chất), xúc chạm đến vật đều đốt. Thần lấy cái thấy làm tánh, hễ xúc chạm căn đều thấy, cũng được lấy dụ này để phá người tu theo Luận Thành Thật.

Đã nói là thức thấy. Thức nương gá ở tai, sao không thấy ư? Lại thức có tánh thấy, hễ xúc chạm căn đều thấy, không đợi mắt.

Ngoại đạo cho rằng vì dụng là nhất định, như thợ gốm. Dù thần thấy nhưng phải dùng mắt. Như thợ gốm có khả năng tạo ra đồ đựng, nhưng không được lìa đất sét, vì đất sét nhất định ở đồ đựng. Sắc của mắt, cũng thế. Nghĩa của Thành Thật luận cũng như. Dù lấy thức để thấy, nhưng vẫn cần phải dùng mắt.

Nội giáo nói nếu vậy, thì người mù, nếu thần và mắt là "một", thì không nên nói là thần thấy, mắt không thấy. Nếu thần và mắt "khác" nhau thì thần sẽ không có mắt. Cho nên thần mù. Nếu không có mắt, không mù, thì mù không là không có mắt. Lại nếu không có mắt, không mù, thì có mắt, lẽ ra mù?

Lại, dựa vào phẩm Sáu tình (căn) của Trung Luận để phá, nghĩa là nếu lấy cái thấy để thấy, thì trong cái thấy sẽ có tướng thấy. Người thấy vì không thấy tướng, nên thấy là mù.

Dựa vào ý của luận Trí Độ để phá, nghĩa là nếu thần ngự trị mắt thấy sắc, thì thần lẽ ra thấy mắt, mà nay tất cả mọi người đều có thần, lẽ ra đều thấy mắt, mà thật ra không trông thấy mắt, cho nên biết được thần mù.

Về thí dụ thợ gốm của ông. Đây là phá "Thí thuyết" của ngoại đạo kia.

Ngoại đạo nói ví như có ba việc:

1/ Thợ gốm.

2/ Dùng đất sét.

3/ Nắn thành bình.

Nội hợp cũng có ba:

1/ Có thần.

2/ Dùng mắt.

3/ Thấy sắc.

Xa, gần nói là đồng, mà sự thật rất khác nhau. Dùng đất sét để tạo ra bình. Ngoài đất sét ra không có bình. Dùng mắt để thấy sắc, lìa mắt, có sắc, cho nên thí dụ sai.

Ngoại đạo nói rằng có thần, vì khác với tình chao động. Từ đây trở xuống, thứ ba, nêu tưởng ấm để chứng tỏ có thần.

Ở trước Luận chủ trách ngoại đạo kia sao không dùng tai để thấy, sao cho tai, mắt kia đều dùng lẫn nhau. Ngoại đạo trộm nghĩ nhất định đều không được tai, mắt dùng lẫn nhau, vì nội giáo đả phá nghĩa quyết định không lập. Nay lại từ nội giáo, mà trách cứ, còn nói dùng lẫn nhau.

Trong lập, chia làm hai:

1/ Nói một căn mà hai biết.

2/ Nói hai căn mà một biết.

Đây là phần đầu, nói: mắt thấy sắc quả, biết ngay vị của quả, cho nên để cho lưỡi cử động, gọi là khác với tình. Lại nữa một vật vì mắt, thân đều nhận biết, đây là thứ hai, nói hai căn mà một biết :

- Tuy nhiên, mắt không có nhận biết lý của vị; thân không có thấy nghĩa của bình mà biết vị, biết bình, đều là công dụng của thần, do đó biết có thần.

Nội giáo nói: Như mù đã phá trong Tu-đố-lộ, trong phá có hai:

1/ Thiên Thân chỉ phá trước.

2/ Chính thức phá.

- Đã nói mắt thấy người ăn me mà miệng chảy nước miếng, thì thần khác với mắt, nên gọi là mù. Lại đã là thần thấy, sao không dùng lưỡi thấy. Nếu không dùng lưỡi để thấy thì chung quy là mắt thấy, còn thần thì không thấy, cho nên cũng lại mù.

Lại nữa v.v... trở xuống: nghĩa của Thiên Thân, là lấy phần đáp trong nội giáo để đáp lại ngoại đạo. Nay trở lại bổn kệ của Đề-bà, để làm “lại nữa”.

Sở dĩ không có giải thích của Tu-đố-lộ là vì dễ hiểu, cho nên không giải thích. Phá hai việc kia tức là hai khác nhau:

1/ Trước phá một căn mà hai biết. Trong quả có đủ năm trần, nên

mắt thấy mắt, biết ngay vị của quả, để cho lưỡi lay động. Vì sao trong mắt không ngửi ngay mùi hương, nghe tiếng, cảm giác xúc chạm để cho cả ba căn cũng cử động.

2/ Thân cũng như thế, là phá hai căn mà một biết .

“Trong chiếc bình cũng có đủ năm trần: thân đã có thể được bình, trong thân căn, sao không được thinh, hương, vị của bình, liền phát ba căn tai, mũi, lưỡi.

Ngoại đạo cho rằng như người đốt. Đây là bào chữa câu vặn hỏi về mù ở trên và căn khác sao không cử động. Như người dù có thể biết đốt, nhưng chủ yếu chỉ dùng lửa. Dù thần thấy, nhưng phải dùng mắt, không được nghe, nói dùng mắt thấy, rồi cho là thần mù.

Hỏi: Thí dụ này có khác gì với dụ thợ gốm trên không?

Đáp: Lìa đất sét không có bình. Nay lìa củi, có lửa, cho nên là bào chữa “khác”.

Sao tình khác không cử động? Nghĩa là dù người dùng lửa đốt, nhưng không được đốt vật khác, chỉ có mắt thấy, lưỡi máy động, các căn khác không được cử động.

Nội giáo nói rằng lửa đốt, tánh chất lửa có công năng đốt, chứ không phải người đốt. Mắt có công năng thấy, chứ không phải thần thấy. Lại không có người, thì lửa cũng vẫn đốt. Không có thần, thì mắt cũng thấy. Lại tánh lửa tự nóng, không nhờ người mới nóng. Tánh mắt tự thấy, không nhờ thần mới thấy. Nếu mắt nhờ thần mới thấy thì lửa lẽ ra phải nhờ do người mới đốt.

Ngoại đạo nói: Như ý v.v... Ngoại đạo rằng: chủ yếu phải có thần, tình, ý và trần kết hợp lại mới thấy. Thiếu một trong bốn trường hợp, cũng không thấy, huống chi chỉ có mắt mà thấy.

Trên đây ông không nên nạn rằng: Lửa tự có thể đốt, mắt tự có thể thấy. Vì nếu mắt tự thấy, thì người chết có mắt, sao họ hoàn toàn trông thấy.

Nội giáo nói rằng v.v... trở xuống: Đây là phá thần vô dụng. Có ý gá vào mắt thì thấy, không có ý gá vào mắt thì không thấy, cho nên ý có khả năng thấy thì thần vô dụng. Đây là phá theo nghĩa xưa.

Vì thức gá vào căn, nên thấy, không gá thì không thấy, đâu cần nhờ người.

Ngoại đạo cho rằng ý không tự biết. Đây là bào chữa thần vô dụng. Ý chỉ biết pháp, không có lý tự biết. Hoặc còn có ý khác biết ý này. Ý này sẽ không diệt, còn biết ý vị lai. Và như thế thì vô lượng ý hội tụ ở nhãn môn. Theo nghĩa của ta thì, thần là diệu nhất có khả năng

biết về ý, cho nên có công biết ý, chứ không phải vô dụng, cũng không có ý vô cùng hội tụ ở nhãn môn. Nội giáo nói: Thần cũng là thần.

Hỏi: Một lần trước, nội ngoại nói rằng: vì sao không có Tu-đố-lộ? Ở đây lại có riêng ư?

Đáp: Luận Đề-bà vốn trước đây nói người ngoài bảo rằng "như ý". Nay nội giáo nói là thần cũng là thần, chính là phá. Ông đã nói thần dụng ý hành ở nhãn môn thì lẽ ra có thần biết thần? Nhưng nghĩa của Thiên Thân nẩy sinh lời đáp với nội giáo để đáp lại. Nghĩa của câu hỏi trước kia là trái ngược với câu hỏi của người ngoài, sẽ phá sau. Cho nên trung gian nội, ngoại cả hai đều nói rằng không có Tu-đố-lộ.

Nay dựa theo Thiên Thân để phá nghĩa trên, nghĩa là ông chỉ biết lập thần biết ý mà chưa tỏ ngộ, thì ai lại biết thần? Nếu thần và thần biết nhau, thì cũng vô cùng. Nếu không cần thần biết thần thì cũng không cần thần biết ý. Phá về người giả cũng như.

"Pháp của ta lấy hiện tại v.v..." trở xuống: là thông qua lỗi về ý vô cùng tụ họp ở nhãn môn của người ngoài. Nói ý là vô thường, niệm niệm không dừng, há có nhiều ý tụ tập ở nhãn môn.

Người ngoài nói: Thế nào là trừ thần? Ngoại đạo không phải xin trừ thần, chỉ câu vặn hỏi ngược lại luận chủ rằng, nếu trừ thần thì ý làmsao có thể tự biết trần?

Nội rằng: Như tướng nóng của lửa, chẳng có lửa nào không nóng đâu có ý nào mà không "biết", vì thể tánh của ý có thể "biết", đâu cần thần ư? Đây là mượn ý để phá thần, không như Số luận phá thần mà còn ý.

Người ngoài nói rằng: Lẽ ra có thần. Đây là thứ tư, nêu hành ấm để chứng tỏ có thần.

Trước là nêu chung có thần. Nghĩ đến thói quen đời trước trở xuống, là nêu ra pháp hai đời để chứng có thần.

Túc tập là thói quen tham ở đời quá khứ trở thành tham, sân quen trở thành sân. Nếu không có thần thống ngự, thì ai xui khiến thói quen ư? Lúc mới sinh thì hành lo mừng, là nêu đời hiện tại.

Sân quen quá khứ khi sinh, biết lo, tham quen quá khứ lúc sinh, biết mừng. Hai đời liên tục gìn giữ không đứt là công của thần. Lại lúc sinh, không có người nào dạy bảo, khiến họ phải lo mừng, mà mới sinh, hành lo, mừng, đó là do thần xui khiến như thế.

Mà nói là nối tiếp nhau sinh, nghĩa là thần khắp cả ba đời, không có tới lui, chỉ niệm lo, mừng có tới, lui. Quá khứ từng sinh, hiện tại mới khởi, vị lai sẽ sinh. Niệm quá khứ diệt, tiếp nối sinh hiện tại. Hiện tại

nối tiếp sinh vị lai, cho nên nói rằng nối tiếp nhau.

Nội giáo nói rằng khắp, là niệm gì? Nghĩa là nếu thần kia đoạt khắp, niệm sinh, niệm chính là nỗi lo, mừng ở trên thần đã thường khắp. Thường khắp nghĩa là một, khắp năm đường, hai thì khắp sáu trần. Ở thần đã khắp mà khắp thì không có lý sinh ra niệm nữa. Nói về sinh ra niệm, chủ yếu phải đây có, kia không, cho nên bỏ nơi này, niệm ở chỗ khác. Thần đã thường khắp, chưa từng không niệm, nên không còn sinh niệm nữa, sao lại có bỏ ở đây, niệm ở kia.

Hỏi: Ở trên nêu ba đời để chứng nói về nghĩa có thần. Nay phá đời nào ư?

Đáp: Thần khắp ba đời. Trong ba đời đều không sinh ra niệm, nên phá chung ba đời sinh ra niệm. Lại nữa, nếu sinh ra niệm ở tất cả chỗ, thì trước kia Đề-bà mặc cho thần kia đoạt khắp nghĩa sinh ra niệm. Nay Thiên Thân tha hồ cho thần kia sinh ra niệm, chia ra hai môn để trách.

Thần đã khắp, niệm cũng khắp, thì khắp trong năm đường, sáu trần, lẽ ra một lúc sinh ra niệm. Nếu niệm phân ra sinh, thì trước nói do niệm từ thần, thần khắp, niệm cũng khắp. Ở đây, do thần từ niệm, niệm đã phân ra sinh, thần cũng phân ra sinh.

Lại nữa, hoặc thần không có biết, hoặc biết chẳng phải thần, là nói biết tự biết, thần không biết, lẽ ra cũng niệm tự niệm, thần không có niệm.

Nếu "biết" chẳng phải thần, nghĩa là nếu thần có thể "biết" thì trở thành "biết", không còn có thần nữa. Nếu thần đuổi theo niệm thì trở thành niệm, tức là không có thần.

Việc này trước đây đã nói, nghĩa là đầu tiên phá năm lượt trong Vệ-thế sư, có hai lỗi này. Có người nói: Nếu thần không có "biết" thì sẽ không thể biết. Nếu "biết" thì chẳng phải thần, nghĩa là "biết" không phải là tướng của thần.

Lại giải thích việc này, trước là phá, như trong thí dụ khói. Nếu lúc không "biết", cũng có thần, thì nay đem cái "biết" kia để phá thần này. Nghĩa là lúc thần không sinh niệm, bấy giờ đã không có tướng niệm, cũng không có "năng niệm".

Ngoại đạo nói rằng: Vì hợp nên niệm sinh, bào chữa cho khắp trên, làm sao niệm. Thể của thần thật khắp mà sinh ra niệm, nghĩa là thần tác ý tư lương về pháp này thì nẩy sinh ra niệm. Đối với pháp kia, thần không để ý suy lường, thì không sinh ra niệm. Vì cho nên cho dù thần khắp mà có thể sinh niệm, thì vì sao thần khắp mà không sinh ra niệm ư?

Chung cho câu vặn hỏi thứ hai, niệm do duyên phát, chứ không phải ngang bằng với thần, cho dù ở chỗ khác có thần, vẫn phải đợi "duyên" đầy đủ, mới được sinh ra niệm, vì lẽ không có tất cả duyên hợp đủ trong cùng một lúc, cho nên không được khắp một lúc. Niệm thần dù phân tán, nhưng niệm niệm tự chúng có phân tán mà thần thì không phân tán.

Chung cho câu vặn hỏi thứ ba, nghĩa là thần khiến cho niệm sinh, gọi là thần niệm, cho nên thần tiếp nhận tên niệm trong khi niệm thì thường chẳng phải là thần, cho nên không rơi vào vô thần.

Chú thích vì thế lực phát, nghĩa là ý suy tính sự việc trước kia, gọi là thế phát. Dù thần phù hợp với ý, nhưng nếu chưa để ý suy gẫm việc trước kia thì niệm không sinh.

Nội giáo nói rằng dù trước đả phá, nghĩa là "khắp" trên kia làm sao niệm cả ba môn để phá thần đã xong. Nay sẽ nói lại lần nữa.

Dù thừa nhận sinh ra niệm, vẫn phải tra xét để trách cứ.

- Nếu thần biết được tướng, thì tự thần biết, đâu cần phải hợp với "ý" mới sinh ra niệm ư? Nếu chẳng phải "biết" tướng thì cũng như gỗ, đá, đâu thể sinh ra niệm??

Lại, nếu niệm "biết" thì văn này đã phá "khắp" trước đâu cần niệm? Đúng ra là bổn kệ của Đề-bà, mà các lỗi đả phá ở chặng giữa đều là nghĩa của Thiên Thân lập ra hai kệ.

Xưa là khác nhau, nghĩa là trước là đoạt phá, nói thần là thường, khắp, không nên sinh niệm.

Nay nếu khai phá, cho dù thần sinh ra niệm, có thể "biết" trần đi chăng nữa, nhưng niệm sinh thì "biết", còn niệm không sinh thì không biết, cho nên niệm "biết", thần vô dụng.

Người ngoài nói rằng: Lẽ ra có thần bên trái, thì thấy, bên phải thì biết. Vì thế thứ năm, là nêu trái thấy, phải biết, tức là nêu thức ấm để chứng cho thần. Tuy nhiên, y theo mắt bịnh, mắt không bịnh đều được làm thí dụ cho thần.

1/ Như mắt bên phải bịnh, không nhìn thấy người, chỉ mắt trái thấy. Về sau, mắt phải lành, lại biết người mà mắt trái ở trước thấy. Nhưng thể của hai mắt khác nhau, không nên thấy bên trái, biết bên phải, nhờ có thần thống nhất, ngự trị, cho nên có thể như thế.

Nội giáo: Hợp chung hai mắt. Mắt phải nhận biết, tức là nhận biết mắt. Nay đáp "mắt trái tự nó thấy, chứ không phải thần biết. Chỉ phá thấy mắt, tức phá "biết" mắt, không cần đến hai phen phá, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

2/ Dùng kia để đáp đây: Lấy đáp một để đáp ở hai lập, gọi là hợp chung, ở trước nói niệm sinh thì biết được niệm, không sinh thì không biết. Đây là niệm biết, không gọi thần biết, tức lấy đáp này để đáp ở hai mắt.

Nếu có hai mắt thì có thể thấy thức, không có hai mắt thì không thấy thức. Đây là mắt có thể thấy thức, đâu cần thần, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

3/ Dựa vào ý của Thiên Thân lại không chia riêng môn phá, chỉ sau hai, trước bốn, hợp thành sáu môn phá chung thấy phía trái, biết phải, cho nên nói rằng hợp chung hai mắt.

Sở dĩ không còn đáp riêng mà chỉ đáp chung trước sau, vì gồm có hai nghĩa:

1/ Vì phá thần sắp xong. Từ trước đến nay, người ngoài lấy năm phen để bào chữa về nghĩa. Nay vì e rằng họ sẽ dẫn việc vô cùng, nên định ngăn ngừa lối bào chữa ở sau.

"Cho dù ông có đặt ra hằng ngàn manh mối đi nữa, cũng đều bị rơi vào các phá."

2/ Muốn nói các môn ngang, dọc thông suốt vô ngại, nên nói bốn trường hợp sau:

a/ Lập một, để phá một.

b/ Lập nhiều, để phá nhiều.

c/ Lập "một", để phá "nhiều".

d/ Lập "nhiều", để phá "một".

Cho nên, chỉ tổng quát là phá nhiều, để lập "một".

"Phần biết" không gọi là "biết", nghĩa là bảy lần lại nữa được chia làm ba: hai cách phá đầu dùng cho sau, bốn cách phá kế dùng cho trước.

Một phá kế, sẽ phá, tức nói lên sau được phá trước, trước được phá sau. Lại nói rõ rằng sẽ phá. Một bộ luận có nghĩa phá của ba thế này.

- Thể của thần đã khắp, còn "biết" chỉ ở một phần. Chính có thể gọi là "phần biết", không gọi thần "biết" phối hợp. Nay cũng như vậy, ở thần đã "khắp", thấy, biết cũng "khắp", mà nay thấy nơi này, biết nơi kia, chỉ nên nói là phần thấy, phần biết, không nên nói thần thấy, thần biết.

Lại nữa, nếu như vậy, thì không có biết phá thứ hai này.

- Nếu vì nói là "phần biết", nên gọi thần "biết", thì phần thấy biết, gọi thần thấy biết, lẽ ra từ phần nhiều không biết, gọi là không

biết, từ phần nhiều không thấy biết, gọi là không thấy biết. Hai lần "lại nữa" này chỉ cho ở sau.

Lại nữa, "khắp" thì làm sao niệm, vì thần đã "khắp", không có lý vô niệm, lý thần cũng khắp, không sinh thấy biết.

Lại nữa, nếu niệm biết là phá thứ tư.

- Nếu vì niệm, cho nên biết, không niệm thì không biết. Đây là niệm biết thần thì vô dụng. Vì mắt nhìn nên thấy, không có mắt nhìn thì không thấy. Đây là mắt thấy, thần hóa ra vô dụng.

Hai làm "lại nữa" này chỉ cho hai phá buông đoạt trong chuyển thứ tư.

Lại nữa, sao không dùng tai để thấy? Nghĩa là nếu nói là thần thấy, thần nhận biết thì tại sao không dùng tai trái để thấy cái "biết" của tai phải?

Lại nữa nếu vậy là mù, nếu nói phải dùng mắt thấy, mắt biết, thì chẳng phải thần thấy, thần biết, nên thần không thấy. Đây là dẫn hai cách phá trong chuyển thứ hai.

Lại nữa, như mắt trái thấy... trở xuống, là thứ bảy, nhà chú thích chính thức phá.

Mắt có chia ra trái, phải mà không có thấy biết, thần có thể thấy, biết. Thần đã thường, khắp, không nên có phần này thì thấy, phần kia thì biết. Lại nếu dùng mắt trái để thấy mà không biết nhằm biểu lộ rõ công năng của thần, thì là thần không biết.

Nếu dùng cái "biết" bên phải mà không thấy, rồi cho là có thần, thì đó chính là thần không có thấy. Như thế, thì sẽ có lỗi nhiều thần.

Người ngoài cho rằng vì "niệm" thuộc thần, nên thần "biết", đây là chuyển thứ sáu, nêu "niệm" thuộc thần, do "thức" có thần.

Có người nói: Lại nữa thứ lớp trong bảy "lại nữa" của phần bào chữa. Nay cho rằng không đúng, vì bảy lần lại nữa, đều do Thiên Thân dẫn, không nên bào chữa.

Lại nữa, đã có bảy lần phá thì đâu còn phần bào chữa riêng thứ tư.

Nay nói đây là bào chữa sau cùng trong chuyển thứ tư. Lại nữa, nếu có câu vặn hỏi về "niệm", "biết" ở trên câu vặn hỏi rằng:

- Vì niệm sinh nên biết, niệm không sinh nên không biết, đây là niệm biết, còn thần thì vô dụng.

Người ngoài bào chữa rằng: Niệm không tự tại, có chỗ nương tựa. Người ngự trị được "niệm", thì người đó là Thần, cần gì được không? Có "niệm" "biết" mà không bị lệ thuộc, cho nên niệm thuộc về thần,

vì “niệm” biết nên gọi là “thần biết”, vậy thì thần có công dùng niệm, chứ chẳng phải vô dụng.

Hỏi: Vấn đề này đã bào chữa câu vặn hỏi trong lần phá thứ lớp ở trước, vì sao đợi đến trong lượt phá thứ sáu này mới bào chữa ư?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Vì lượt phá lần thứ sáu này nên tiếp theo đợt phá thứ lớp ở trước.

Luận chủ thực hiện câu vặn hỏi về “niệm”, “biết” xong thì người ngoài liền nêu ra “niệm” thuộc về thần, nhằm thông qua câu vặn hỏi này của Luận chủ. Luận chủ đả phá “niệm” lệ thuộc thần vừa xong, thì người ngoài liền nêu lên vấn đề thấy bên trái, biết bên phải để chứng nói có thần. Cho nên đáp chung hai mắt sau cùng để phá họ.

Sở dĩ sau cùng, nói đáp chung về hai mắt, là vì hai nghĩa bào chữa của ngoại đạo vô cùng. Cho nên, sau cùng chỉ chung các cách phá để phá người ngoài.

Dù ông lập lý rất nhiều đi nữa, vẫn không thoát khỏi sáu môn phá trước đây, mà nay đáp chung về hai mắt ở phen thứ năm là trái với sự ngộ nhận của luận giả. Không như thế, văn phạm là sai lầm.

2/ Về lý “niệm” thuộc về thần, thật ra là lối bào chữa “nếu niệm biết” trong phen phá thứ tư trước, chỉ về lý đương thời bị khuất phục, lời cùng, chưa có dấu vết nào được bào chữa. Có riêng người khác nêu trái thấy, nhận biết phía phải, lại còn lập nghĩa. Phá lập nghĩa này xong, người kia lại nẩy ra lối lo nghĩ khác, cho nên họ lại bào chữa lần bị phá trước kia.

Đề-bà đối diện với người ngoài, lời qua tiếng lại. Trong phá lập, hay có hình thế đoạn, tục này; cho nên soạn ra để chỉ bày cho đời sau. Đó là lý do cuộc hỏi đáp không liên tiếp.

Nội giáo nói rằng: Không đúng, vì “phần biết” không gọi “biết”, thể của thần đã “khắp”, một phần sinh ra cái biết. Một phần nghĩa là năm đường, sáu trần, một xứ sinh. Đúng ra có thể là “phần biết”, không gọi thần biết.

Người ngoài nói cái biết của thần không phải là biết một phần. Điều này chứng tỏ rằng dù còn biết một phần, nhưng tên thần là “biết”. Như một thân, dù tay có làm bất cứ chuyện gì, cũng gọi là thân làm.

Nội giáo nói rằng: Nếu vậy thì không biết. Ông lấy phần nhiều từ phần ít, thì thần gọi là “biết” lẽ ra cũng lấy ít từ nhiều, không biết, gọi là không biết.

Người ngoài nói rằng: Như áo bị đốt một phần, chữa thì lấy nhiều

từ ít. Như một chiếc áo, nếu đốt một lỗ thì gọi là đốt áo, Thần biết một phần gọi là thần biết.

Nội giáo cho rằng đốt cũng như thế. Có hai thứ so sánh với trước:

1/ Nên gọi đốt một phần, không gọi là đốt.

2/ Nếu đốt từ ít, thì gọi là đốt áo, thì cũng nên từ nhiều không đốt, gọi là không đốt.

Hỏi: Vì sao so sánh với phá?

Đáp: Lấy ít theo nhiều, lấy nhiều theo ít, so sánh giống nhau vô cùng. Sợ người ngoài cứ dẫn dụ mãi không thôi, cho nên ngăn ngừa họ cứ bào chữa cho cái sau mãi mà so sánh phá.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG (Phần 2)

PHẨM THỨ BA: PHÁ MỘT

Môn phá tà có hai:

1/ Phẩm Phá thần nói "chúng sinh không", văn phần này đã trình bày xong.

2/ Nay là phẩm thứ hai mươi bảy là phá pháp, nói về "pháp không."

Nếu người lợi căn đã biết không có "người" thì liền ngộ vô pháp. Vì sao? Vì người là gốc, pháp là ngọn. Vì gốc không thật có nên ngọn không thật có. Hai "thứ người" "pháp" đối đãi nhau. Không có người để đối đãi, thì biết không có "pháp." Chỉ có người độn căn chưa ngộ, dù biết không có "người", vẫn nói là có "pháp", cho nên kế là phá pháp.

Lại bịnh chấp thần của ngoại đạo chưa dứt. Trên y theo phần bào chữa về thần, nghĩa thần đã không lập, từ đây trở xuống, là nêu pháp để chứng tỏ có thần.

Nay phá không có pháp là chứng tỏ không có thần, cho nên kế là phá pháp.

Hỏi: Vì sao trước phá Thần, sau phá Pháp?

Đáp:

1/ Luận Trí Độ chép: Sự điên đảo của thế gian như sợi tơ rối trói buộc nhau, không có đầu mối nào nhất định, nên tùy theo lập mà phá. Có bịnh thì chữa trị. Vì thế không có thứ lớp nhất định.

2/ Vì muốn làm hiển bày luận, nên có tới ba phá hai bịnh nội, ngoại: Trung luận, Luận Thập Nhị Môn phá trừ bịnh nội, trước phá "pháp", sau phá "người" Chính là do đệ tử Phật đa số nhận biết "vô ngã", mà vẫn chấp mắc ở Pháp, cho nên trước phá pháp. Vì ít có chấp "người", nên phụ phá "người" sau.

Luận này phá trừ bịnh chấp của ngoại đạo. Người ngoại đạo chấp đủ "người" "pháp", chỉ vì "người" là gốc của bịnh, nên trước phá

"người".

3/ Dựa vào thứ lớp của hai "không": Vì "sinh không" dễ đạt được, nên phá "người" trước. "Pháp không" vì khó được nên phá pháp sau. Nghĩa này chung cho cả Đại Tiểu thừa.

Trong Tiểu thừa, như luận Thành Thật v.v... trước, lấy ấm để dứt trừ "người." Kế là nói dùng "không" để trừ ấm.

Đại thừa trước nói Bồ-tát được "chúng sinh không", Kế là được "pháp không."

Lại trước phá "người", sau phá pháp: Như các kinh Đại phẩm, Phương Đẳng, v.v... phần nhiều lấy "ngã" để dụ cho muôn pháp. Nay cũng thế. Trước vì "ngã" không thật có, nên sau nêu "ngã" để so sánh với pháp.

Hỏi: Hai "không" của Đại, Tiểu đồng khác ra sao?

Đáp: Tiểu thừa cho rằng vì có "người" giả danh, có "pháp" ấm thật, nên do thật hơn giả, do "không" hơn thật, cho nên sư luận Thành Thật nêu "hạnh không vô ngã", dẫn văn luận rằng "không thấy chúng sinh trong năm ấm là không hạnh." Thấy ấm cũng không, là "hạnh vô ngã ."

Đại thừa nói "người" "pháp"chưa hề "có", cũng chưa hề "không", "cũng có", "cũng không có", năm quan điểm như thế, chỉ vì chúng sinh chấp mắc nghiêng về bịnh có. Cho nên, nói không. Nếu bịnh có trừ, nghĩa không cũng bỏ. Giáo hóa thích nghi, giáo không có tướng cố định. Lại hỏi: "Luận này phá "người" "pháp" vì chỉ là Đại thừa, hay là chung?"

Đáp: Đủ ba nghĩa:

1/ Theo các kinh như Lăng-già v.v..., các luận sư Nhiếp Đại thừa, v.v..., nói Nhị thừa chỉ được "người vô ngã", Bồ-tát được "pháp vô ngã" thì trước kia phá "người", là nói Tiểu thừa, nay phá "pháp" là nói Đại thừa.

2/ Nay nói "hai không" đều là Đại thừa.

3/ Đều là Tiểu thừa.

Hỏi: Vì sao luận này nói đủ cả Đại Tiểu thừa?

Đáp: Lời nói tà che lấp cả Đại, Tiểu. Nay phá tất cả tà, hiển tất cả chánh, cho nên luận này gọi là thông luận.

Hỏi: Lẽ ra chẳng phải luận Đại Tiểu thừa?

Đáp: Dù bày tỏ đủ Đại, Tiểu mà chính là bày tỏ Đại, bày tỏ Tiểu là phụ. Lại bày tỏ đủ Đại, Tiểu mới gọi là Đại. Như các kinh Đại thừa, đầu tiên nói đủ Đại, Tiểu mới gọi Đại thừa.

Hỏi: Luận này phá "người" "pháp" có khác gì với Trung luận không?

Đáp:

1/ Trung luận một bề phá hai đế của Phật học mà mất đi "người" "pháp" của hai đế, luận này phá không học"người" "pháp" của hai đế, tức phá "người" "pháp" ngoài hai đế.

2/ Đôi khi nói ngoại với nội không khác. Vì phá ngoại, chính là phá nội, nên hai luận không khác nhau.

3/ Luận này chánh là phá ngoại, phụ phá nội, nên khác nhau.

Hỏi: Vì sao phá "người" chỉ có một phẩm, phá pháp có đến bảy phẩm?

Đáp: Vì rộng lược tỏ bày lẫn nhau. Lại vì "người" dễ, "pháp" khó, nên "người" lược, "pháp" rộng. Lại vì "người" một, còn "pháp" thì nhiều, cho nên lược về "người", rộng về "pháp."

Y theo bảy phẩm phá "pháp" được chia làm hai chương:

1/ Sáu phẩm phá pháp vô thường.

2/ Phẩm thứ bảy, phá pháp thường.

Sở dĩ phá hai pháp này là vì:

1/ Muốn bao gồm pháp không sót, dù muôn tượng không đồng, nhưng đều ở trong thường, vô thường. Đã phá hai pháp này thì không pháp nào chẳng không.

Nếu là Trung luận thì chia 25 phẩm thành hai chương Thế, Xuất thế. So với luận này về đại ý thì giống nhau.

2/ Vì muốn vạch rõ lỗi lầm của ngoại đạo là rơi vào đoạn, thường, không lãnh hội Trung đạo. Chấp pháp vô thường, gọi là "đoạn kiến", nói về thường trụ, lại là "thường kiến."

Kinh Niết-bàn chép: "Chúng sinh khởi kiến chấp, gồm có hai thứ: đoạn, thường", hai chấp này không gọi Trung đạo.

Phẩm Thành Hoại của Trung luận chép nếu có pháp được tiếp nhận, tức rơi vào đoạn, thường. Nên biết pháp được tiếp nhận thì hoặc thường, hoặc vô thường.

Hỏi: Vì sao phá đoạn, thường?

Đáp: Vì gốc của các kiến chấp này che lấp Trung đạo. Trung đạo là Phật tánh, Pháp thân, v.v... Lại vì chấp đoạn, chấp thường che lấp Đại, Tiểu thừa.

3/ Phá thường, vô thường. Hai câu căn bản đã không thì các quan điểm "vừa thường" "vừa vô thường" tự mất.

Lại luận Trí Độ nói "rốt ráo không" trong mười tám không, là sâu

sắc nhất, là pháp mà Phật hành trì. Nhưng hữu vi, vô vi không, tiếp sau là nói rốt ráo không.

Nay cũng thế, phá hữu vi, vô vi thì chỉ bày rõ nghĩa "rốt ráo không." Vì thế, đủ chứng tỏ luận này được gọi là luận rất sâu sắc.

Y theo phá hữu vi, gồm có sáu phẩm, được chia làm ba cặp:

1/ Cặp "một" "khác."

2/ Cặp căn trần.

3/ Cặp có quả, không quả.

Nếu nói theo chung, riêng nói thì hai phẩm "một" "khác" phá chung các pháp, nghĩa là đại hữu và muôn pháp là một thể hay khác thể. Phá "một" "khác" này, gọi là phá chung cả muôn pháp.

Từ đây trở xuống, bốn chương đều là phần riêng trong muôn pháp, cho nên kế là phá phần riêng đó. Trước chung, sau riêng, cũng chính là thứ lớp của quán môn. Lại vì lập nghĩa trước, sau nên trước lập chung, sau lập riêng. Phẩm Phá thần cũng thế.

Nếu quán quyết về thường, vô thường thì hai phẩm "một" "khác", phá chung về thường, vô thường; bốn phẩm phá riêng về vô thường. Một phẩm phá thường, là phá riêng về thường.

Đầu tiên phá chung về thường, vô thường, nghĩa là hai nhà chấp đại hữu là thường, muôn pháp vô thường. Nay phá một thể, khác thể chung, riêng, tức là phá một thể, khác thể của thường, vô thường, nên gọi phá chung về thường, vô thường.

Tình (căn) trần, có quả, không có quả là pháp vô thường, này dễ biết. Năm thứ pháp thường gọi là thường, nên năm phẩm kế, phá thường, vô thường.

Trước chung, sau riêng là lập nghĩa của thể thường, lại vừa là thứ lớp của quán môn.

Hỏi: Luận này tự phá "một" "khác" của ngoại đạo, đối với người thời này có ích gì?

Đáp: Quan điểm "một" "khác" của ngoại đạo ở Thiên-trúc rất thịnh, chính là trở ngại cho chánh giáo của Phật. Nhờ Đề-bà đả phá ngoại đạo, nên Phật giáo mới phục hưng ở đời, gọi là lợi ích lớn.

Hỏi: Đó là lợi ở Thiên-trúc, chứ có ích gì cho Trung quốc.

Đáp: Người thời nay lập nghĩa đại thể đồng với ngoại đạo. Như lập thế đế là chung, muôn pháp là riêng, đã đồng với ngoại đạo thì chính là chướng ngại cho pháp Phật. Nay đả phá thế đế về chỗ chấp có sở đắc, vì chung riêng đều không thành, nên cũng không có chân đế. Tánh này vô tận, mới bày tỏ được hai đế nhân duyên của pháp Phật.

Lại sư Thập địa có sở đắc, chấp nghĩa của sáu tướng, nghĩa là tướng “đồng”, tướng “khác”, tướng chung, tướng riêng, tướng thành và tướng hoại, cũng đồng với việc phá ở đây.

Lại, ngoại đạo thế gian chấp về có sở đắc. Đại Tiểu thừa đều nói nội thân là chung, đầu chân là riêng. Bình là chung, bốn trần là riêng. Vì có chung, biệt riêng này nên sinh ra nghiệp khổ phiền não.

Nay tìm chung, riêng không từ đâu phát sinh thì nghiệp khổ phiền não sẽ không khởi, gọi là được giải thoát, đây chính là lợi lớn.

Hai phẩm đầu tức hai khác nhau: Trước phá “một”, sau phá “khác”, gồm có bốn nghĩa:

1/ Một nhà xuất hiện ở đời trước nhất.

2/ Sự thạnh hành ở Thiên-trúc.

3/ Nêu nghĩa khéo léo.

4/ “Một” là đứng đầu của các câu. Riêng về “một” có hai thứ:

a/ Một chung, tức số một chung cho hai nhà.

b/ Một riêng nghĩa là một thể của chung, riêng.

Nay phẩm này chính là phá một thể của chung, riêng. Vì phá “một” riêng, nên gọi là Phẩm.

Hỏi: Luận Thành Thật phá đủ bốn chấp như “một”, v.v... nghĩa là “một” “khác” và không thể nói, kể cả chấp “không.” Nay vì sao chỉ phá “một”, “khác”?

Đáp: Phẩm Phá “không” đã phá đủ về “không thể nói”, và phá cả “không.” Cho nên hai phẩm này chỉ phá “một” “khác.”

Hỏi: Nếu vậy, Thành Thật phá đủ bốn thứ có khác gì với việc phá của phẩm này?

Đáp: Thành Thật kia y theo ở môn Tiểu thừa để phá bốn. Nay y theo môn Đại thừa để phá bốn. Thành Thật kia phá bốn xong, thì lập nghĩa Tiểu thừa. Luận này nói mà không giữ lấy, phá mà không có gì để lập cả.

Phẩm này chia làm hai:

1/ Lập chung, phá chung.

2/ Lập riêng, phá riêng.

Ngoại đạo cho rằng: Phải có thần, có một bình, v.v..., thần là sở hữu. Ở phẩm trước, lấy nghĩa thần để bào chữa cho thần đã không lập, nay lấy pháp để bào chữa cho thần.

“Có” là chung, nơi muôn pháp đều “có.” Bình, đây là riêng. Lại, trên đỉnh đầu của ngoại đạo có Chu-La (chỏm tóc) chấp là, cây gậy kỳ lạ. Người tu pháp tịnh, phần nhiều mang bình đi, nên nêu bình, để khởi

sự biện luận.

"Một" là tên số, lấy số một ở muôn pháp.

Hỏi: "Đại hữu" thuộc đế nào trong 25 đế?

Đáp: Lấy chung, riêng để phân tích, thì đại hữu là chung, 25 đế là riêng, lấy "người" "pháp" để phân tích thì thuộc về pháp. Vì cho nên văn này nói rằng "có một bình, v.v... là sở hữu của thần."

Hỏi: Đại hữu mà ngoại đạo lập có gì khác với nội giáo?

Đáp: Người khác muôn pháp chung bên ngoài, gọi là "hữu", mà thể của "hữu" là thường, đồng một thể với muôn pháp.

Về nghĩa của nội giáo cũng gồm muôn pháp gọi là Thế đế, nhưng không có một thế đế riêng là thường, đồng một thể với muôn pháp. Cho nên, là khác. Nghĩa của nội giáo, gồm bốn vì giả nói là bình, không có bình thật riêng là "một" với "hữu".

Nay trách, nắm cả bình, áo thành Thế đế, không có Thế đế riêng chung. Cũng năm ấm để thành "người", không có "người" riêng. Nhờ bốn trần để thành cột, lẽ ra không có cột riêng, mà theo nghĩa của Trang Nghiêm thì người giả thể của cột riêng, lẽ ra thể của Thế đế giả riêng.

Khai Thiện lẽ ra cũng có dụng của Thế đế giả riêng . Lại dù nói là giả, nhưng chung quy có cái giả này đâu có khác gì với ngoại đạo? Lại Tăng-khư chỉ bình là "có", chỉ bình là "một." Trong Phật pháp, người Đại, Tiểu thừa có thể không như thế chăng? Lại người Đại, Tiểu thừa nói rằng: "Nắm lấy bốn vi để thành bình là một, không có một pháp riêng, do một ở bình. Nay đem ngoài vặn hỏi trong, cũng thành vặn hỏi."

Giải thích: Nếu lìa bình không có "một" riêng, do "một" ở bình, thì lẽ ra cũng lìa bình không có sinh riêng, do sinh ở bình.

Nay lại lập chẳng phải sắc, chẳng phải tâm, sinh ra bình, thì "một" lẽ ra cũng như .

Nội giáo nói: Ở đây phá chung có hai ý: đoạt lấy và buông ra.

Đoạt lấy, nghĩa là thần là gốc, pháp là ngọn. Gốc trước kia đã không có, há có ở ngọn? Trong người ngoài là nói pháp "có" để chứng tỏ là "người" có. Luận chủ lấy "người" là không có để so sánh với "Pháp" cũng không. Hai nghĩa riêng ngang bằng nhau, chỉ vì "người" là không đã nói "Pháp" có chỗ chưa hiển bày, cho nên nhằm hàng phục ngoại đạo, bày tỏ nội giáo.

Nay tư duy... trở xuống, nhằm vào phá. Nếu không có "người", mà có "Pháp" lại mở ra "một", "khác" để trách, được chia làm ba pháp. Một là thể có ba pháp. Vì ba pháp khác thể, nên có ba pháp, vì thế nói

rằng hoặc do "một" có, hoặc do "khác" có.

Hỏi: Phá có đến một trăm mối. Phẩm Phá Thần đã chia ra "một", "khác" nhất định. Nay vì sao lại nói?

Đáp: Về phá, chính là một ngàn mối, nhưng tông nghĩa của ngoại đạo chỉ có "một", "khác." Phẩm trước lập thần, để hiểu về "một" "khác." Nay lập chung, riêng "một" "khác" . Thế nên Luận chủ lại dùng "một" "khác" để quyết định. Lại, phá "một" "khác" để chứng tỏ ngu, trí đều biết. Cho nên, dùng riêng. Lại trước kia dùng "một", "khác" để phá "người" không. Nay vì muốn cho ngoại đạo kia phát ngộ, nên trở lại dùng thể ngộ của mình nhằm giác ngộ cho ngoại đạo kia chưa ngộ.

Ngoại đạo cho rằng... trở xuống, là thứ hai, lập riêng, phá riêng, lại chia làm ba khác nhau:

1/ Chánh phá ba pháp một thể của tông mình.

2/ Phá một thể ba pháp do ngoại đạo dẫn cái khác để làm chứng.

3/ Phá ngoại đạo nêu người để chứng cho quả, đây là văn ba mà nghĩa có bốn:

Đoạn đầu, phá nghĩa tự lập. Chương kế phá dẫn tha lập. Hai phá này là pháp quả chung, riêng. Một phá sau, là người chung, riêng nên là người quả của tự, tha có bốn.

Nay trước vì tiếp nhận nhất định lập một thể của ba pháp, nên có ba pháp. Sở dĩ lập một thể ba pháp, là vì về nghĩa của pháp rất sít sao, không phải dài dòng. Lìa "hữu" không có bình, lìa bình, không có "hữu", cho nên thể của "hữu", tức là thể của bình. Thể của bình tức thể của hữu, mà chia ra chung, riêng chính là nói vật của thiên hạ đều là "có", cho nên lời nói "có" là chung.

"Có" bình đã như vậy, số "một" cũng thế. Vì lìa bình không có "một", nên tức "một" là bình, chỉ số "một" là lời nói chung, nên lập riêng bình. Phá nội được chia làm ba:

1/ Nhắc lại pháp.

2/ Nêu thí dụ.

3/ Chánh phá.

Nếu "có" là "một" thì "bình" là "một", đây là nhắc lại một thể của ba pháp.

"Như một" là nêu dụ. Giống như chúa trời là một thể, vì có ba thứ nghĩa, nên đặt ba tên.

Tất cả thành... trở xuống, thứ ba, là phá. Có ba thứ phá, đó là: tất cả thành, không thành và điên đảo.

Tất cả thành, có ba thứ thành: là thể thành, nghĩa thành và danh

thành. Ba pháp thành lẫn nhau, đó là thể của ba thứ thành, nghĩa của ba thứ thành và danh của ba thứ thành, thì thể của tất cả pháp đều trở thành thể của một vật. Nghĩa của tất cả vật đều thành nghĩa của một vật, tên của tất cả vật đều thành tên của một vật.

Nếu vậy, thì sẽ không có muôn vật. Đã không có muôn vật, cũng không có một vật. Cho nên tất cả vật đều không. Lại nếu có vật "hữu", thì có thể có vật "không." Đã không có vật "hữu", cũng không có vật "không." Như thế "vừa hữu", "vừa không", chẳng phải "hữu", chẳng phải "không", tức bốn cảnh dứt, bốn tâm đoạn, bốn lời nói diệt, tức chứng pháp thân thật tướng.

Lại như bốn tâm, bốn cảnh này, ở tà bèn hết, mới được bày tỏ hai đế nhân duyên. Cho nên trước kia là "không" ngoài hai đế, là "hữu" mà chẳng có "không." Về sau mới được phân biệt về hai đế, không có cái sở "hữu" "không."

Hỏi: Vì sao gợi lên hai ý này?

Đáp: Nếu nghĩa ngoài đồng với nghĩa trong, nghĩa là như ý phá trên không có bốn cảnh, bốn tâm, tức ngộ thật tướng, phát huy chánh quán. Nếu nghĩa ngoại khác với nghĩa nội, thì phá ngoại xong, mới được làm rõ hai đế của trong. Vì người "hữu" của thế đế nên ngộ đệ nhất nghĩa "không." Người hai đế, mà ngộ Trung đạo. Đây là đại ý về trong, ngoại của pháp Phật, không thể không biết.

Nói thể thành, nghĩa là nắm lấy "có" và "một", đều thành bình. "Có" "một" đã thành bình kia, thì muôn pháp đều thành bình.

Nói nghĩa thành, tức "bình" là nghĩa vô thường, "có" là nghĩa thường. "Bình" là nghĩa riêng, "có" là nghĩa chung. "Có" với "bình" là "một."

"Bình" đã vô thường, "có" cũng vô thường. Chung riêng cũng.

Nói danh thành, nghĩa là "tên bình" đã thành bình, "có" tên lẽ ra cũng thành bình.

Nêu bình đối với "có" đã có ba thứ thành, đơn cử bình đối với "một", cũng có ba thành. Nêu bình làm mối manh đã có sáu thành. "Có" "một" cũng thế, gồm có một tám thứ thành.

Tất cả không thành, nghĩa là trái với mười tám thứ thành thì thành mười tám thứ không thành. Cho nên nói tất cả không thành.

Nay lược chỉ bày "một":

- Nếu thể của muôn vật không đều thành bình, thì thể của bình cũng không thành bình, nghĩa là thể không thành.

- Nếu có nghĩa thường không thành, nghĩa vô thường của bình, thì

nghĩa vô thường của bình cũng không thành nghĩa vô thường của bình, tức là nghĩa không thành.

Nếu "có" "tên" không thành tên bình, thì tên bình cũng không thành tên bình, nghĩa là danh không thành, những thứ khác đều so sánh theo đó.

Điên đảo, cũng có mười tám thứ đảo, đó là thể đảo, nghĩa đảo, danh đảo. Muốn thành thể của bình, thì lẽ ra phải thành thể "có", gọi là thể đảo. Muốn thành nghĩa của bình, thì lẽ ra thành nghĩa "có", gọi là nghĩa đảo. Muốn thành tên của bình, lẽ ra thành "có" "tên", gọi là danh đảo.

Muốn thấy ý này, được biểu thị rõ ràng ở văn chú. Chú thích có ba được chia làm bốn phần:

1/ Nhắc lại pháp.

2/ Nhắc lại thí dụ.

3/ Hợp thí dụ.

4/ Giải thích vặn hỏi.

Nếu có "một", bình "một", đây là nhắc lại pháp. "Như Nhân-đà-la..." trở xuống, là giải thích như thí dụ "một" ở trên. Nhân-đà-la, Hán dịch là Thiên chủ. Thích-Ca là Năng, Kiều-thi-ca là họ ở đời quá khứ.

"Như thế tùy theo có chỗ..." trở xuống, là thứ ba, hợp thí dụ.

"Nếu..." trở xuống, là thứ tư, chính thức giải thích vặn hỏi. Giải thích vặn hỏi có ba. Trong mỗi vặn hỏi đều có hai: chính thức giải thích và lập bổn kệ, kết thành.

Giải thích đầu có bảy. Lại kế là nói chung ba thứ nghĩa thành, được chia làm hai phần khác nhau. Năm lần "lại nữa" đầu, là nói lược ba thứ thành, hai "lại nữa" sau là nói rộng về nghĩa thành. Năm lần "lại nữa" trước, là nói là ba thứ thành có ba khác nhau: 1/ ba vặn hỏi đầu, nói thể thành. Một vặn hỏi kế, là nói nghĩa thành. Một vặn hỏi kế, là nói về thành.

Y theo ba lại có hai:

1/ Hai câu đầu, nắm lấy có "một", lẽ ra đều thành bình.

2/ Một câu kế, nắm lấy bình, v.v... đều thành "một."

Hai câu đầu tức hai:

- Câu trước, nắm lấy "có" thành bình.

- Câu kế, nắm lấy "một" thành bình.

Câu đầu, nói "có" và "bình" là một. "Có" đã thành bình, muôn pháp và "có" là "một." "Có" đã thành bình, muôn pháp cũng thành bình, thể này cũng thành.

Người kia "có" một vật, đều lẽ ra là bình: có người nói "có" với "một", những vật như thế, lẽ ra đều là bình.

Có người nói hễ là vật có "một" đều lẽ ra là bình.

Nay nói hai giải thích này đều sai, trên đã nói "có" là bình, thì muôn vật như chiếc áo, v.v... đều thành bình, làm sao nói lại.

Điều ở đây nói, câu trước nắm lấy "có" thành bình, câu này nắm lấy "một" thành bình, nói số muôn vật đều lẽ ra thành bình.

Nay những vật như bình, áo v.v... đều là "một", đây là nắm lấy muôn vật đều trở thành một số.

Lại, vì có thường nên muôn vật lẽ ra cũng thường. Đây là nắm lấy muôn pháp đều trở thành "có", tức là nghĩa thành, chỉ vì ngoại đạo cho muôn vật thành "có", không gọi là lỗi. Nay y theo "đại hữu" chỉ nói nghĩa thành. "Có" lấy "thường", "khắp" làm nghĩa. Một chiếc bình đã là "có" lẽ ra cũng "thường" "khắp."

Lại nữa, nếu nói "có" thì nói "một" bình. Đây là nói về "thành."

Nay muốn đổi vật, chỉ nên đổi "có" tức được tất cả vật, bởi vì "có" không khác với muôn vật.

Sở dĩ ở đây là "nói thành" nghĩa là "thuyết nói có" tức trở thành lý do thuyết nói bình. Lại nữa, "một" là số, từ trên đến đây có năm lần "lại nữa", nói lược ba thứ thành xong. Hai lần "lại nữa" này, y theo lần nữa một bình, để nói về nghĩa thành kia.

"Một" đã là nghĩa số, "có" bình cũng là nghĩa "số." Lại nữa thứ hai, y theo bình, câu kết làm ba đều: hai pháp đầu là một với "bình", thì đồng với bình, đều có đủ năm thân. Kế là đồng với bình đều có hình. Ba là, đồng với "bình" đều là vô thường, sẽ "có" "một"đồng với "bình", đã có ba thứ này, do "bình" "có" đồng với "một", cũng có ba thứ này, cho nên ba pháp đều không có số, đều không có hình, đều không có năm. Nay chỉ vì lấy điều thiết yếu, nên nói riêng về "bình."

Là gọi như "một" trở xuống, là thứ hai, nhắc lại bổn kệ, để tổng kết, là gọi như "một", là nhắc lại lập. Tất cả thành, nhắc lại phá.

Trong phá không thành có bốn lần: "lại nữa" là nói ba không thành. Hai "lại nữa" đầu, là nói thể không thành. Một lần "lại nữa" kế, là nói danh không thành. Một "lại nữa" sau là nghĩa không thành. Lại vì trái với ba thành trên, nên có ba không thành.

Hai "lại nữa" đầu, là khác nhau, nghĩa là có người nói mỗi chỗ "có" đều y theo chỗ "sở y." Như chỗ có một châu, một chùa. Mỗi sự "có" y theo chỗ "năng y." "Có" tức các việc như bình, áo v.v... là "có."

Có người nói mỗi chỗ "có" là "có" trên bình, áo. Mỗi sự "có" y

theo cái có của năm trần, tức là chỗ giả thật.

Có người nói mỗi chỗ “có” y theo vào thể của đại hữu. Mỗi sự “có” đều y theo bình, áo để nói về “có.” Các sư kế thừa nhau, phần nhiều dụng giải thích này.

Nay cho rằng không thành xưa, trái lại với thành. Trong cái thành trên, câu đầu nói “có” với không khác “bình” . “Có” đã thành “bình”, dĩ nhiên, “có” sẽ không khác với muôn vật như y v.v... các vật như y v.v... lẽ ra cũng thành bình.

Nay trái lại, nói rằng nếu mỗi chỗ có không phải các vật như bình, y, v.v... cũng chẳng phải bình, nếu vậy bình cũng không phải bình. Đây là trái với câu đầu.

Hai câu trên nói rằng người kia có một vật đều lẽ ra là bình. Lấy cái “có” một trên muôn vật, đều lẽ ra thành bình. Nay trái thì trái.

Nếu “có” một số ở trên muôn vật, thì đó không phải là bình, thì bình cũng không phải bình. Cho nên mỗi chỗ “có” y theo cái “có” của vật như bình, y, v.v..., mỗi sự là y theo ở cái “có” của một số như y, v.v... Cho nên là khác nhau. Lại nữa nếu nói “có” là thứ ba, nói về thuyết không thành, thì sẽ trái với thuyết thành thứ ba ở trên.

Ở trên nói rằng, muốn nói “có”, lẽ ra nói bình. Nay nói thuyết nói về “có” đã không thành thuyết nói về bình. Nay thuyết nói về bình cũng không nên trở thành thuyết nói về bình.

Lại nữa nếu “có” chẳng phải bình... trở xuống, có người nói câu này quá rườm rà. Thông thường, nói về cái “có” không ngoài hai điểm:

1/ Chỗ chỗ “có”, gọi là có chung.

2/ Sự sự “có” tức là “có” riêng.

Hai cái “có” này đã không phải bình, thì chứng tỏ “có” sự cùng tận. Nay lại còn nói về “có” nữa, cho nên là rườm rà. Nếu lấy câu này làm chính, thì trước là rườm rà. Có người nói câu đầu là chung có thể. Sự sự “có” là cái “có” của các vật như y, v.v... Nay chứng nói ngay cái “có” trong bình, cho nên cái “có” của ba chỗ đều khác nhau.

Có người nói y theo ở chỗ đối đãi nhau để phá: Đáy của bình bằng, bụng bình lớn. “Có” lẽ ra cũng như thế. “Có” không có tướng này, bình lẽ ra cũng như thế.

Nay chứng nói cái “có” trong bình không khác với hai cái “có” ở trên, vì thế không nên đặt ra cách giải thích này.

Nay nói y theo về nghĩa không thành này để nạn họ, trái với nghĩa thành trên.

"Có" là nghĩa thường. Về nghĩa chung đã chẳng phải bình. Bình là nghĩa riêng của vô thường. Cũng chẳng phải bình. Thứ hai, là tổng kết như văn.

Trong giải thích về điên đảo có hai câu vặn hỏi.

Phần đầu bảy, giữa bốn, sau hai, nghĩa là giải thích rộng hẹp bày tỏ lẫn nhau. Lại chỉ bày ba môn:

1/ Môn rộng.

2/ Môn xứ trung.

3/ Môn nói lược.

- Hai câu vặn hỏi, tức có hai:

1/ Nói danh đảo.

2/ Biện chung về nghĩa thể có hai đảo.

Danh đảo, nghĩa là muốn gọi bình, lẽ ra gọi "có", muốn gọi "có" lẽ ra gọi bình.

Lại nữa, bình của ông thành là thứ hai, hợp nói về hai đảo của nghĩa thể, thì thể của bình mới thành. Ngoài bình "có" một, lẽ ra đều thành. Về nghĩa riêng của nghĩa bình vô thường đã thành. Ngoài bình ra, có một nghĩa thường chung lẽ ra cũng thành. Ngoài bình ra, "có" một thể đã thành bình lẽ ra cũng thành. Nghĩa thường chung của "có" đã vốn thành, nghĩa vô thường riêng của bình lẽ ra cũng thành.

Lại nữa, bình vô thường mới thành. "Đại hữu" cũng vô thường mới thành. "Có" đã là thường, gọi là vốn thành, bình lẽ ra cũng như thế.

Ngoại đạo cho rằng vì vật có một, nên không có lỗi. Văn này có hai câu:

1/ Vật có "một" tự lập tông. Không có lỗi chung cho ba vặn hỏi.

Tự lập tông, nghĩa là thuyết của nghĩa ngoại đạo, đều không được bao gồm riêng. Như người trong miệng, nói thẳng cần gì phải bao gồm bình, vì tất cả vật đều "có" trong miệng nói thẳng một cần gì phải gồm cả bình, vì tất cả vật đều có một. Nói riêng, tất nhiên là bao gồm chung. Người ngoại đạo kia đã nói là bình thì biết ngay vì phải không có, nên ắt là có. Người ngoại đạo kia đã nói bình, há là hai vật thể, nên phải là "một."

2/ Thông qua vặn hỏi trên, nghĩa là trên vặn hỏi rằng: "có" không khác với bình. "Có" không khác với muôn vật. "Có" đã thành bình thì cả muôn vật đều thành bình, việc này không đúng. Vì lẽ nếu "có" chung, bao gồm bình riêng, "có" chung đã thành bình, thì muôn vật đều thành bình. Do "có" chung không bao gồm bình, thì "có" chung không

thành bình. Có chung đã không thành bình, thì muôn vật cũng không thành bình. Cho nên không có lỗi "tất cả thành."

Thông qua vặn hỏi không thành, vặn hỏi rằng: "có" chung đã không thành bình, bình cũng không thành bình thì không đúng, vì bình bao gồm được "có", vì bình "có" tự thành bình, nên thể của bình được thành. Do đó không có lỗi tất cả không thành . Cho nên lấy "hai" không bao gồm bình thì suốt qua vặn hỏi tất cả không thành.

Thông qua vặn hỏi thứ ba, trước vặn hỏi rằng: Nói "có" lẽ ra nói bình; nói bình lẽ ra nói "có" ấy là không đúng, vì "có" chung không bao gồm bình, nên nói "có" khi không được bình, tất nhiên, bình gồm ở "có" cho nên nói vì "bình tự được bình", thành thử không có lỗi tất cả điên đảo. Cả hai dùng hai, không bao gồm bình, bình không bao gồm hai.

Đáp vặn hỏi thứ ba. Ba vặn hỏi về tông chỉ lớn đã thông suốt qua, trong đó các chi tiết không nói, vì chúng tự dứt trừ. Phần chú thích chia làm hai:

1/ Y theo thể chung riêng, thể riêng bao gồm chung, thể của thể chung không bao gồm thể riêng.

2/ Y theo vào chung riêng, nói riêng, thì bao gồm chung. Nói chung không bao gồm riêng. Nêu lược về danh của thể, muôn nghĩa đều bao gồm.

Nội giáo cho rằng bình có hai, vì sao hai không có bình? Trước kia nhất định ba vật một thể, ông nói là hai trong ba vật thể chung cho "một" riêng. Riêng được bao gồm chung, chung không bao gồm riêng. Nhưng chung, riêng này cuối cùng là "một" thể. Đã là một thể nên với lấy bốn vặn hỏi. Nếu "một" thể ba vật thì cả ba vật đều bao gồm nhau.

1/ Nói: đều cùng không thuộc nhau.

2/ Nói: bình bao gồm hai, có thể là một thể với hai, hai không bao gồm bình, lẽ ra khác thể với hai.

3/ Nói: bình không khác với hai, hai không khác với bình, mà nói là bình gồm hai, hai không gồm bình, lẽ ra cũng hai bao gồm bình, bình không bao gồm hai. Trong phần giải thích chia làm hai: là nhắc lại và trách.

Nếu "có" một, bình một... câu này nhắc lại một thể của ba vật, từ câu "vì sao..." trở xuống, là thứ hai, trách cứ, lại có hai:

1/ Trách cứ thể bao gồm, không bao gồm.

2/ "Lại nữa..." trở xuống, là trách thuyết bao gồm, không bao

gồm.

Trên đã nói hai chung, nay lại trách cả hai. Ngoại đạo nói có bình trong bình, là nhất định. Đáp: bình ở trên có hai, hai lý do không có bình, nay trước là chia ra bốn câu:

Bình, "có" gồm hai, không gồm hai.

"Có" bao gồm bình, không bao gồm bình, nên thành bốn câu.

Người chấp bình bao gồm bình, hai không bao gồm ở chung cả hai, cho nên nói là bình bao gồm hai, không bao gồm hai . Bình hai thì bao gồm bình chung cho cả hai, không bao gồm bình, cho nên nói hai, "có" bao gồm bình, không bao gồm bình.

Hỏi: Nếu như vậy, hai bao gồm bình, không bao gồm bình. Bình bao gồm cả hai, không bao gồm hai. Sao lại đáp rằng bình bao gồm hai, hai không bao gồm bình ư?

Đáp: Người chấp bình bao gồm bình có hai, nên bình được thì ở hai. Vì chung cả hai không bao gồm bình nên hai không tức ở bình.

Cho đến văn này đã đi suốt qua ba vặn hỏi trên, mới được rõ ràng. Chung cho "có" khi bình không thành, có khi bình tự thành bình, đâu được nói là bình, "có" đã thành bình, nghĩa là chung cho "có" cũng thành bình, tạo nên vặn hỏi tất cả thành, đâu được nghe nói chung cho "có" bình không thành, rồi cho rằng, có khi cũng không thành bình, tạo nên vặn hỏi tất cả không thành, đâu được cho rằng bình "có" thành, chung cho "có" tức thành, tạo ra vặn hỏi tất cả điên đảo ư?

Hỏi: Người ngoại đạo có phải thành lập nghĩa hai "có" chăng?

Đáp: Chỉ là một "có" chung, y theo ở muôn vật, bèn trở thành muôn hữu. Như chỉ là một "không" vì y theo ở mọi đồ đựng, nên có "không" trong mọi đồ đựng.

Cái "có" bình nhất định trong bình, có hai thứ nhất định:

1/ Nhất định "có" trong bình không khác với bình, đây tức là bình bao gồm hai, hai không bao gồm bình.

2/ Cái "có" trong bình, nhất định khác với y, vật v.v... đây tức chung cho cả hai không bao gồm bình, bình không bao gồm chung cho cả hai.

Trong chú thích được chia làm hai:

1/ Nói về "khác" "không khác."

2/ Nói về bao gồm, không bao gồm.

Cái "có" của bình trong bình không khác với bình. Đây là nói cái "có" trong bình không khác với bình. Vậy mà khác với y, vật v.v... nghĩa là cái "có" trong bình, khác với y, vật v.v...

Cho nên... trở xuống, là thứ hai, nói bao gồm, không bao gồm.

Trước nói cái "có" của người chấp bình bao gồm bình, bình của người chấp "có" bao gồm "có" . Không phải ở "có" bình của chỗ tồn tại "có" là nói chung cả "có" không bao gồm bình, lẽ ra cũng nói bình không gồm cả "có", chỉ nêu "một" thì có thể biết.

Nội giáo nói rằng không đúng, vì bình và "có" không khác nhau. Cái "có" của người chấp bình, vì không khác với cái "có" chung, nên gọi chung một đại hữu. Nếu vậy, thì với lấy bốn câu vặn hỏi:

1/ Người chấp bình đã bao gồm bình, "có" cũng bao gồm có chung.

2/ Có chung đã không bao gồm bình, cái "có" của người chấp bình, cũng không bao gồm bình.

3/ Cái "có" của người chấp bình không gồm cả "có" chung, thì cái "có" của người chấp bình khác với cái "có" chung.

4/ "Có" chung không bao gồm bình, thì "có" chung sẽ khác với cái "có" của người chấp bình.

Ý của nhà chú thích nói là chung thì bao gồm được bình riêng, còn riêng thì không bao gồm được chung, thì ra thể của chung, riêng khác nhau, không gọi là "một."

Hỏi: Đây là nói ngay thể của chung, riêng khác nhau, làm sao giải thích bổn kệ?

Đáp: Thiên Thân giải thích bổn kệ, có nhiều thứ hình thế, tự có thuận với kệ mà giải thích. Kệ đã nói "không khác", nhà chú thích lại giải thích luận về "không khác", tự có kệ, nói "không khác"; chú thích nói "khác". Việc này có hai nghĩa:

1/ Vì muốn đắp đổi thành nhau, kệ nói "không khác" thì lẽ ra đều bao gồm, đều không bao gồm. Theo ý của chú thích, thì nếu có bao gồm riêng thì thể chung, riêng sẽ khác nhau.

2/ Vì muốn trái lại... trở xuống, là cha, con thí dụ bào chữa. "Có" bao gồm được bình, bình không bao gồm được "có" thì thể chung, riêng khác nhau. Không nên nói là "một", cho nên sanh ra thí dụ cha con. Ngoại đạo nói rằng như cha con, nghĩa là một người mà cha con, một thể mà có chung riêng.

Để suốt qua hai câu vặn hỏi trên:

1/ Bổn kệ lập ra vặn hỏi "không khác."

2/ Tạo ra vặn hỏi "khác" trong chú thích.

Nay nói chung riêng có khác, không khác. Dù có nghĩa chung riêng khác nhau, nhưng chỉ là một thể, như dù có nghĩa cha con khác

nhau, nhưng chung quy là một người. Không thể nào nghe nói thể của cha con là “một”rồi cho rằng nghĩa cha con cũng “một.” Không thể nói nghĩa cha con khác nhau, rồi cho là thể cũng khác nhau. Không thể nghe nói chung bao gồm riêng, riêng không bao gồm chung, nghĩa chung riêng khác nhau, rồi vội cho rằng thể chúng khác nhau. Không thể nghe nói thể của chung, riêng là “một”, cho là nghĩa bao gồm, không bao gồm cũng “một.”

Nội giáo cho rằng vì con, nên cha, nghĩa là cha con ở thế gian, gồm có ba việc:

1/ Chỉ là cha mà không phải con, nghĩa là lúc không có cha ở trước.

2/ Chỉ là con mà không phải cha, nghĩa là khi chưa sinh con.

3/ Vừa là con, vừa là cha, nghĩa là thân hình ở hai nơi.

Ông không có một vật thể là chung không phải riêng, là riêng không phải chung, vừa chung, vừa riêng, nên không được làm thí dụ. Nếu nói chỉ lấy thứ ba vừa là cha, vừa là con làm dụ, thì cũng không đúng, vì ông lấy vợ, sinh con rồi, mới là cha, còn trước kia, ông chỉ là con. Cha con này không nhất thời. Một thời điểm chung, riêng của ông, tức lúc chung có riêng, tức lúc riêng có chung, không có riêng trước mà chẳng có chung sau, chung sau mà chẳng có riêng, cho nên không được dùng làm dụ.

Lại, nếu ông nói dù thời gian khác thể, nhưng chung quy vẫn là một, thì con sinh làm cha, có thể cha, con là một thể. Khi con chưa sinh, quyết định là con, không được là cha, thì cha con khác thể, nên chung riêng khác thể.

Chú thích có hai:

1/ Giải thích cha, con không phải một thể.

2/ Lại nữa, dụ này đồng với ta, ta nói thể của cha, con khác nhau để phá “một thể” của ông. Hơn nữa, con mà làm cha, cha mà làm con, thì cha con không có tánh cố định. Không có tánh cố định thì trống không, lại là đồng với nghĩa mà trước đây ta đã nói là không, vô tướng. Cho nên nói môn Vô tướng không có mười tướng, nghĩa là năm trần sinh, trụ, diệt và nam nữ.

Ngoại đạo cho rằng nên có bình, vì đều tin. Từ trên đến đây thứ nhất là phá tự lập ba pháp một thể đã xong. Nay thứ hai, là phá ngoại đạo dẫn chứng khác để lập.

Nay trước lập, kế phá. Trong phần lập không nói ba pháp một thể, chỉ nói thẳng rằng, hễ có bình thì có ba thứ nghĩa:

1/ Người đời chưa hẳn đều chấp ba pháp một thể, mà người đời đều chấp có bình, cho nên nêu riêng về bình.

2/ Đã gọi có bình, phải biết rằng người đời liền tin "có" là bình. Cho nên biết "có" tức là bình, tin bình là "một", vì không thể là hai bình nên "một" tức là bình. Vì thế văn này bao gồm nghĩa của một thể.

3/ Từ trên đến đây là phá nghĩa chung, riêng thô. Từ đây về sau, phá nghĩa chung, riêng tế. Trong chung, riêng đại khái có hai thứ: bình ngoài và thân trong.

Phá trong, ngoài này, tức là nói trong, ngoài đều không. Cho nên văn này nêu riêng bình. Trong chú thích, gọi là mắt thấy, nghĩa là về lý của lời lẽ bào chữa của lưỡi ở trên đã cùng, cho nên nêu mắt.

Nội giáo cho rằng: Vì có không khác nhau, nên tất cả là không, dù dẫn đời để chứng nói, cuối cùng nói một thể, thì tự lập ra chứng khác, tất cả đều không thành, cho nên nói rằng tất cả không hai, nghĩa là tự tha đồng lập ra ba pháp một thể. Bình và "có" là "một" thì mất riêng; "có" với bình là "một" thì mất chung, cho nên tất cả là không.

Lại bình không khác với "có", "có" không khác với muôn vật. Lúc ông dùng bình đựng nước, lẽ ra dùng tất cả vật đựng nước. Tất cả vật không đựng nước được thì bình lẽ ra cũng như thế. Vì thế nghĩa bình đựng nước không thành, cho nên tất cả là không. Nghĩa bình đã bất thành, thì vật dụng khác so sánh cũng vậy; cho nên tất cả là không.

Lại lấy thường đối với vô thường, thì vô thường sẽ không thành vô thường. Vô thường đối với thường không thành thường, cho nên nói rằng tất cả là không. Ngoại đạo cho rằng như phần chân, v.v..., gọi là thân.

Trước kia, phá chung, riêng bên ngoài, nay phá chung, riêng bên trong, cho nên người ngoài nêu trong để chứng cho ngoài, nhằm bào chữa vặn hỏi tất cả là không ở trên, nên nói tất cả là "có". Vì nắm cả đầu, chân làm thân nên một thể chung riêng. Vì tướng của đầu và chân khác nhau, nên chung riêng không đồng, thành ra nghĩa một thể trở thành chung, riêng lại lập, tức là tất cả "có."

Trong chú thích nói hai nghĩa:

1/ Nói về pháp bên trong.

2/ So sánh với pháp bên ngoài.

Nói pháp bên trong có hai: trước nói một thể chung, riêng, nên nói rằng các bộ phận đầu, chân v.v... dù không khác với thân, nhưng không phải chỉ chân làm thân, đây là nói nghĩa chung, riêng khác nhau.

Ở đây nói rằng không phải chỉ, nghĩa là không phải là. Vì chân

là riêng, nên không phải chung. Vì thân là thân chung, nên có nghĩa chung, riêng khác nhau.

Như thế, bình... trở xuống, kế là nói pháp ngoài cũng có hai:

1/ Riêng chẳng khác với chung, là nói một thể chung riêng, mà bình thì chẳng phải tướng chung, thứ hai, là nói nghĩa chung, riêng khác nhau.

2/ Nội giáo nói rằng... trở xuống, là phá nghĩa một thể chung, riêng khác nhau ở trên. Trước nhắc lại một thể, vì sao phá một thể của chân không là đầu. Vì chân với thân đã là một, thì đầu với thân cũng là "một." Thân đã "một" thì đầu và chân vẫn là "một", thì mất đi tướng riêng. Tướng chung đã là "một", mất riêng thì mất chung, trở lại tùy theo tất cả là không.

Ngoại đạo cho rằng vì các phần khác nhau, nên không có lỗi, nhằm bào chữa vặn hỏi về đầu chân không khác nhau ở trên. Tôi nói đầu, chân không khác với thân, không nói đầu, chân tự không khác nhau, cho nên đầu chân đối nhau, thường là riêng, không phải chung. Cái riêng của đầu, chân để thành thân chung. Vì thường chung chẳng phải riêng, nên cả hai nghĩa đều thành, không nên vặn hỏi riêng.

Nội giáo nói rằng: Nếu vậy thì không có thân. Giả sử đầu, chân khác nghĩa, thì chỉ thấy các bộ phận không có thân riêng, chung. Xét chung văn trước, sau có thể có sáu trường hợp:

1/ Lấy riêng từ chung, chung "một" thì riêng "một" được chung mà mất riêng.

2/ Lấy chung từ riêng, chung trở thành riêng thì được riêng, mất chung.

3/ Riêng không từ chung, riêng và chung khác nhau.

4/ Chung không từ riêng thì chung khác riêng.

5/ Vì muốn cho thể của chung, riêng là "một" mà không từ nhau, thì sẽ rơi vào "vừa một", "vừa khác."

6/ Trái lại, chung riêng của ông là một thể mà chung thì là "một", riêng không phải "một", lẽ ra cũng riêng "một", chung "không phải một."

Ngoại đạo nói rằng... trở xuống, là bào chữa vặn hỏi trên không có thân. Trước, là pháp sau thí dụ.

Nhiều người, nghĩa là đầu, chân. "Một" quả biểu hiện một thân chung. Nắm cả đầu, chân là nhiều người để hình thành quả của một thân chung, vì sao nói là không thân.

"Như sắc, v.v... là bình" trước nêu nội để chứng minh ngoại. Nay

nêu ngoại nhằm chứng minh nội. Chú thích cho rằng không phải chỉ sắc là bình, nghĩa là sắc đối với hương là riêng mà không phải chung, cũng không lìa sắc thành bình, nghĩa là nắm sắc thành bình, nắm sắc thành bình là nói một thể chung, riêng chứ không phải chỉ sắc làm thành bình, là nói nghĩa chung riêng khác nhau. Cho nên y theo ở thể thì thường "một", cứ theo nghĩa thì thường "khác".

Nội giáo nói rằng: Như sắc v.v... Bình cũng không phải "một", ở trên nêu ngoài để chứng minh nội. Nay phá ngoại đồng với nội, cũng có sáu câu vặn hỏi:

1/ Lấy chung từ riêng, được riêng, thì mất chung.

2/ Lấy riêng, từ chung, được chung, thì mất riêng.

3/ 4/ lẫn không từ nhau, lẽ ra khác lẫn nhau.

5/ Vì muốn cho một thể mà không từ lẫn nhau, thì "vừa một" "vừa khác."

6/ Chung, riêng một thể, Riêng "nhiều" mà chung "một", lẽ ra cũng chung "nhiều" mà riêng "một", kết hợp với sáu vặn hỏi này làm thành bốn lỗi.

Hai lỗi đầu, được một tông mà mất chung, riêng. Hai lỗi kế, được chung riêng mà rơi vào nghĩa "khác." Lỗi thứ ba, đều được mà trở thành Lặc Sa Bà. Lỗi thứ tư, điên đảo đều mất cả ba tông.

Tìm tòi cái chung, riêng của Tăng-khư, thường có hai nghĩa:

1/ Nắm cả riêng thành chung, chung riêng không khác nhau.

2/ Mỗi tướng riêng so sánh với nhau thì là nghĩa khác, như không phải chỉ có sắc là bình. Đây là các tướng riêng đối nhau, thường là nghĩa khác, không lìa sắc mà thành bình. Đây là nghĩa riêng, không khác với nghĩa chung.

Luận chủ đầy cuối lại dùng hai nghĩa, để phá hai nghĩa kia. Nếu riêng không khác chung, thì chung một, riêng cũng một, nên mất nghĩa riêng "khác". Nếu riêng riêng thường khác thì sẽ mất đi nghĩa chung. Soi một phẩm của hai điều này, đều hiểu rõ.

Ngoại đạo cho rằng như đoàn quân, đám rừng để bào chữa cho vặn hỏi bình không nhiều ở trên. Theo quân tượng của nước ngoài, trên có bốn người, dưới một người. Quân mã trên một người, dưới hai người. Quân xa cũng bốn người, quân bộ bốn người nối tiếp nhau. Từ đầu phẩm đến đây, gồm có bốn ý:

1/ Lập chung một thể chung, riêng.

2/ Từ bên ngoài nói rằng nên có bình vì đều tin, nên lập riêng một thể chung riêng của pháp bên ngoài.

3/ Từ như các bộ phận chân v.v..., gọi thân lập riêng một thể chung, riêng của pháp nội.

4/ Nay văn này lập cả hai nội, ngoại; trong quân, ngoài rừng, nên là lập riêng, cũng là một loại, mà ngược lại ngăn che bốn chương, nghĩa là chỉ vì người mê lầm pháp nội ngoại, vì ngu nhiều nên tùy theo chấp mà phá.

Lại kinh Tịnh Danh chép: Thế nào gọi là gốc bịnh? Nghĩa là duyên bám. Thế nào là dứt bỏ duyên bám? Đó là không có sở đắc, không có sở đắc là sao? Nghĩa là thấy nội, thấy ngoại là không có sở đắc, vì muốn cho dứt gốc bịnh kia, nên trải pháp để phá trừ.

Nội giáo nêu “chúng cũng như bình”, câu này có thể nói lên hai ý:

1/ Các âm cuối cùng, nói ngoại đạo dẫn việc không có cứu xét. Nay vì muốn ngăn ngừa họ sẽ bào chữa về sau, nên chứng nói số nhiều như thế cũng là một loại, đều đồng với thuyết nói về bình.

2/ Ngoại đạo cho rằng trong đoàn quân, đám rừng, nói tóm tắt là quân, rừng. Hai lời nói đều gọi là chúng, đều đồng với bình, mắc phải sáu lỗi.

Trong văn chú thích có có hai ý: Từ đầu là chúng âm. Như dưới cây thông, là âm đọc cuối cùng.

Ngoại đạo cho rằng thọ nhiều là bình. Từ trên đến đây, nắm lấy lập làm lập, nay nắm lấy phá để làm lập.

- Ở trên ông không hứa cho tôi một bình, tất nhiên muốn cho tôi thọ nhiều bình. Nếu nhận nhiều bình, há không có “một” bình ư?

- Nội giáo nói rằng vì chẳng phải sắc v.v... nhiều, nên bình nhiều.

- Chẳng phải nghĩa của ta lập sắc nhiều, bình nhiều, mà đây là ông lập. Ông chưa biết người kia và ta, rồi gọi ông là ta. Há không mê lầm sao?

Lại ông nói: Ta nói rằng sắc nhiều, bình cũng nhiều, đây là vặn hỏi hay là lập. Đây thật là vặn hỏi, mà ông lại cho là lập, vì ông không biết phá lập, thì đâu hiểu được nghĩa chung riêng?

Lại, ông đã nhận “một”, cũng nhận nhiều, do vì phá “một” nên chấp nhiều, vì phá nhiều nên chấp “một.” Vì phá cả “một”, “nhiều” cho nên ông chấp “vừa một”, “vừa nhiều”, cho đến chấp “chẳng phải một”, chẳng phải nhiều. Như hễ phá “có” thì chấp “không”, phá “không” thì chấp “có”, v.v... Cho nên đều là lỗi của ông. Còn ta “một” không nhận “một”, cũng không nhận “nhiều”, cả năm câu đều như thế.

Lại y theo ấy tìm "một" không được, chỗ nào có nhiều ư? Năm câu như thế "có" "không" cũng như .

Ngoại đạo rằng... hạ phẩm được chia làm ba chương, hai đoạn đã xong, nay là thứ ba, phá người chung riêng. Nếu là nghĩa giả thật, thì từ trước đến nay, là phá giả. Nay kế là phá thật. Trước hỏi, kế đáp. Ngoại đạo nói rằng ở trên ông chỉ nói trần nhiều, nên bình nhiều. Vì bộ phận nhiều nên thân nhiều, chỉ là phá quả. Nay đã có người tất nhiên nên có quả.

Hai chữ "lại nữa" trong phần chú thích, là nói sắc vừa là người, vừa là quả. Đối với bình là người, đối với trần là quả. Nội giáo nói rằng:
- Nếu quả không thì người cũng không, có hai nghĩa:

1/ Ông cho rằng vì người "có" nên quả "có." Ta chứng nói vì quả "không" nên người "không có." Quả "không" đã phô bày, người "có" chưa hiển hiện, cho nên chế ngự ngoại, bày tỏ nội.

2/ Gạn tông để phá. Người, quả của ông đã là "một", thì quả không, tức người không. Lại nữa, ba đời là "một." Ở trên lập người, quả là "một", thì thể của pháp hư hoại.

Nay lập người quả là một, thì ba thời hư hoại. Ở trên phá người thành, nay phá nối tiếp:

- Nếu người tức quả, thì sẽ không có thửa đất nào có thể tạ từ, bèn không có quá khứ. Nếu quả tức người, thì vì bình không phải chưa khởi, nên không có thời gian vị lai, đã không có thời gian quá khứ, vị lai thì làm gì có ba đời?

Lại nữa, vì hai thời gian quá khứ, vị lai đã bao gồm trong hiện tại nên nói là "một." Đã làm, nay làm và sẽ làm, lời nói như thế không thành.

Ở trên nói thể hư hoại, ở đây, nói danh hư hoại. Ngoại đạo cho rằng vì người, quả đối đãi với nhau mà thành, cho nên như dài ngắn.

Từ trên đến đây, đả phá người thành và tiếp nối nhau, từ đây về sau, phá đối đãi nhau.

- Nếu lập ra phần chương ba giả, thì trước, phá người, thành ba đời là "một", là phá tiếp nối.

Nay phá đối đãi nhau, ngoại đạo nêu tướng dài ngắn để bào chữa cho ba đời là "một." Như thân hình cao năm mét, một trượng là ngắn, còn ba mét thì dài.

- Một vật thể mà có dài, ngắn cũng trong một vật thể mà có ba đời. Chú thích rằng:

- Người dài thấy ngắn, người ngắn thấy dài, nghĩa là người vật cao

một trượng, mà thấy vật thể dài năm mét là ngắn.

Coi chiếc bình là “người”, coi là xem coi, đất sét đối với bình là người, đối với đất là quả.

Số luận đều có nghĩa này. Số luận cho rằng một niệm hữu lậu thù đáp trước là quả, đối với sau là người.

Luận Thành Thật nói về nghĩa tập người cũng như thế. Nội giáo nói rằng... trở xuống, là bổn kệ có hai:

1/ Nêu chương môn.

2/ Giải thích chương môn.

Người sự trái nhau khác, vì lỗi chung, nên nêu ba môn.

Nghĩa người, quả đã hữu lậu, trước đã trách cứ ngoại đạo lấy tướng dài, ngắn làm dụ. Nay chỉ cần phá dụ, dĩ nhiên sở dụ tự mất. Chẳng phải là tướng dài trong dài, nghĩa là giải thích về người khác ở trên.

Nếu tướng dài tự nó là dài thì đâu cần người cái khác? Lại nếu dài ở trong dài, thì tướng dài lẽ ra phải đối đãi với tướng dài?

Lại nếu dài tự đối đãi với dài thì ngón tay trở lại xúc chạm ngón tay. Lại nếu dài tự đối đãi với dài, thì dài không đối đãi với ngắn. Đây là lấy không đối đãi làm đối đãi, đối đãi làm không đối đãi, về nghĩa trở thành rất lộn xộn.

Lại dài đã đối đãi với dài, dài lại đối đãi với ngắn, đây là tất cả đều đối đãi, chẳng có “không đối đãi” thì làm sao có đối đãi.

“Cũng chẳng phải trong ngắn”, là giải thích sự trái nhau nói trên.

- Nếu có dài trong ngắn, thì dài ngắn gia hại nhau. Dài ở trong ngắn thì ngắn thành dài, dài sẽ thành ngắn, đây là điên đảo.

Lại dài ở trong ngắn, cuối cùng trở thành ngắn, sẽ không có dài thì lấy gì đối đãi với ngắn. Lại vì ngắn, nên dài, dài ở trong ngắn. Vì có Niết-bàn nên có sinh tử, sinh tử ở trong Niết-bàn. Muôn nghĩa tịnh, uế v.v... đều như .

Nghĩa Trung giả rằng: Cái khác có dài nên có thể dài, vì không do ngắn cho nên dài, đây là dài ở trong dài.

Nay không có dài để thành dài, vì có ngắn nên dài. Nghĩa này rơi vào ngắn. Nếu nói tên dài là do ngắn mà khởi, thể của dài không do ngắn, thì phải biết rằng, dài này ở chung cả hai chỗ, xếp vào câu thứ ba phá.

Lại tên dài do ngắn khởi, tên dài ở trong ngắn, thì tên dài sẽ không tự dài. Nếu thể dài không do ngắn, thì thể của dài sẽ không đối đãi với ngắn, thể dài lẽ ra tự đối đãi với dài.

Nếu danh thể của dài đều đối đãi với ngắn, thì danh thể của dài

đều ở trong ngắn. Nếu đều ở trong ngắn, thì dài ngắn đều ngắn, sẽ không còn dài. Đã không có dài, thì làm sao có ngắn?

"Tất cả đều không và trong cái chung": là giải thích về lỗi chung ở trên. Nếu cả hai chỗ đều có tướng dài thì sẽ với lấy hai lỗi.

- Chú thích thành hai:

1/ Phá dài, ngắn.

2/ Nói: không đối đãi nhau.

- Giải thích đầu, lại có hai:

1/ Phá dài.

2/ So sánh với ngắn.

- Phần phá dài lại có bốn:

1/ Nhắc lại.

2/ Quyết định.

3/ Bác bỏ.

4/ Giải thích.

"Nếu thật có dài..." câu đầu, là nhắc lại.

Nếu trong dài "có"..., là thứ hai, quyết định, là không thể được..., thứ ba là bác bỏ. Vì sao là thứ tư giải thích.

Văn còn lại dễ hiểu. Sư Khai Thiện cho rằng có quyết định đối đãi như sắc, tâm, không có quyết định đối đãi như dài ngắn. Trang Nghiêm cho rằng có khuynh đảo, lấn át, đối đãi nhau, như dài với ngắn, đều rơi vào chỗ bị trách cứ của môn này.

PHẨM THỨ TƯ: PHÁ DỊ

"Khác" có ba thứ:

1/ Tướng riêng "khác" lẽ, như người này, người kia.

2/ Trái "khác", như trái với phân bò là đống tro.

3/ Hợp "khác." Như có "một" hợp thành bình, nay phá hợp "khác."

Vệ-thế Sư sau này lập nghĩa cũng có ba nghĩa, như đã nói trước hết trong phẩm Thần:

1/ Ra đời ở sau.

2/ Nghĩa không thịnh hành.

3/ Cứ theo thứ lớp câu, "khác" là thứ hai. Sư Vệ-thế kia lập ra khác thể ba pháp, là lược có năm nghĩa:

1/ Y theo vào cái "khác" của sáu đế; "bình" là đế chủ, "một" là đế y, "hữu vi" là đế tổng quát.

2/ Thường, vô thường"Khác" nhau: Bình là "một" vô thường; đại hữu là thường.

3/ Sinh và liễu "Khác" nhau: Bình "một" là sinh, người "sở sinh", "hữu" là "liễu người."

4/ Danh, tự khác nhau.

5/ Trí "năng tri" khác nhau. Vì có năm thứ khác nhau, cho nên ba pháp khác thể.

Nay phá "khác": Ở trên phá chấp "một." Nay phá chấp "khác." Lại nay phá "khác" để lập "không có một." Ở trên phá "một" để thành "không khác."

Hỏi: Người ngoài lập "một" "khác", chung riêng đồng với nghĩa nào của nội giáo?

Đáp: Đồng với nghĩa thể một, chân tục một thể, khác thể của nội giáo, đồng với Đại hữu là thường mà ngoại đạo nêu, nhưng pháp riêng vô thường. Thường, vô thường, "một" thể, "khác" thể, đâu khác gì chân thường của nội giáo, vô thường của tục mà thể của chân, tục, "một", "khác" ư?

Lại ngoại đạo cho rằng: "Đại hữu khắp, với thể "một", "khác" của muôn pháp. Chân của nội giáo cũng hiện khắp thể "một", "khác" của muôn pháp.

Lại nữa, Tăng-khư chấp "một" ở trước, Vệ-thế sư lập "khác" ở sau. Như sư Khai Thiện lập thể "một" ở trước, Long Quang nêu thể "khác" ở sau.

Lại, nếu khiến cho nghĩa “khác”, Đề-bà dùng “một”, “khác” để phá ngoại đạo, cũng dùng “một” “khác” để phá nội giáo.

Luận sư Thập Địa bản cựu dịch cho rằng: Chân thì thường vọng vô thường, cũng được dùng “một” “khác” để phá, cho nên đắc ý.

Phẩm chia làm bốn phần:

1/ Phá nghĩa khác thể chung, riêng của ngoại đạo.

2/ Phá thể khác của chung, riêng.

3/ Phá người chung, riêng của nội ngoại.

4/ Luận chủ phá lỗi chấp ngang trái của người ngoài.

Bốn phần này tức thành thứ lớp, trước người ngoài lập. Luận chủ nói thể “khác” của ba pháp là lỗi, xin bày tỏ lỗi đó.

Lại người ngoài cho rằng ba pháp thể “một”, đây là có lỗi. Ba pháp thể “khác” , là không có lỗi. Ông nói “có” là nêu ra.

Lại ở trên mượn “khác” để phá “một.” Người ngoài cho rằng, pháp “một” có lỗi, nên pháp “khác” không có lỗi, cho nên mới hỏi.

Lại “một” “khác” đối đãi nhau có lỗi, “một” đối đãi nhau không có lỗi, vì có lỗi, nên Tông khác không có lỗi.

Hỏi: Người ngoài này nói vì sao không có Tu-đố-lộ?

Đáp: Một trăm bài kệ của Đề-bà, thường giữ lấy yếu chỉ sơ lược, chỉ nói phá “khác”, thì biết lập “khác.” Cho nên tóm tắt lập ở ngoài. Thiên Thân vì muốn phát khởi nghĩa, nên nẩy sinh câu hỏi ngoài, cũng có thể thật là câu hỏi gốc, nhưng vì dễ hiểu, nên không giải thích vì thế không có Tu-đố-lộ.

Nội giáo nói rằng: Nếu “có”, v.v..., khác thì mỗi mỗi là vô, trước phá ba pháp thể “một”, so sánh lẫn nhau có ba lỗi, đó là thành, không thành, kể cả điên đảo.

Nay phá ba pháp thể “khác”, cũng ba pháp so sánh nhau, cũng có ba lỗi, nghĩa là đều không có ba pháp. Nếu bình và hai công dụng “khác” nhau thì cái gì là bình? “Một” và “hai” khác nhau, thì lấy gì làm “một”? “Có” và hai dụng khác nhau, thì cái gì là “có”? Cho nên đều không có ba pháp.

Chú thích phẩm trước “nhiều”, “một” đã qua, lại giải thích. Phẩm này đa số lấy song song đối nhau, nay có ba câu vặn hỏi:

1/ Vặn hỏi đều mất.

2/ Lại nữa... trở xuống, là thứ hai, vặn hỏi mất lẫn nhau.

3/ Thể khác của pháp có đi, ở lẫn nhau. So sánh với trước, nên có bốn câu:

- Đều đi.

- Đều ở.

- Có đi ở lẫn nhau.

Người ngoài nói rằng "không đúng." Bào chữa đều có lỗi.

Thể của ba pháp khác nhau, nếu không kết hợp chung thì cả ba pháp đều có lỗi. Vì lẽ ba pháp dù khác nhau, mà vì kết hợp chung nên ba pháp đều thành. Người ngoài là chấp không được lìa nhau, là kết hợp chứ không phải mỗi ba vật thể đều lìa nhau rồi về sau kết hợp chung.

Chú thích chia làm hai:

1/ Nói ba pháp kết hợp chung, để bào chữa vặn hỏi đều có lỗi.

"Ông nói bình mất..." trở xuống, là bào chữa vặn hỏi "có lỗi lẫn nhau." Lại chia làm bốn khác nhau:

2/ Nhắc lại vặn hỏi: lời này không đúng, là thứ hai, bác bỏ.

"Vì sao..." trở xuống, là thứ ba, giải thích bác bỏ.

"Do vì khác nhau hợp..." trở xuống, là thứ tư, kết thành nghĩa ấy.

Người ngoài cho rằng luận chủ không hiểu nghĩa "khác", chấp ở vặn hỏi riêng khác, kết hợp với "khác" kia. Cho nên nay kết hợp nêu với khác, để phân biệt với trừ riêng khác.

Nội giáo cho rằng nếu vậy, sẽ có nhiều bình, trước nói ba pháp, nếu khác nhau, thì đều không có ba pháp.

Nay nói: Ba pháp, nếu kết hợp thì sẽ rơi vào nhiều ba.

"Có" và bình kết hợp, gọi là có bình. "Một" với bình kết hợp, "một" lại là bình, ngay bình lại là bình, cho nên thành ba bình.

Sở dĩ lập ra vặn hỏi về ba bình, là vì người bên ngoài kia có ba vật thể. Do hai vật kết hợp với "một" vật, từ một vật được tên, nên thành ba . Ở bình đã ba, có "một" cũng ba, thành chín pháp.

Trong chú thích chia làm hai:

1/ Giải thích vặn hỏi nhiều bình.

"Ông nói..." trở xuống, là thứ hai, phá kết hợp khác ở trên.

- Dù có hai "khác" không đồng, nhưng cuối cùng là ở "khác." Nếu kết hợp thì không gọi "khác" nhau, đó là không khác. Nay kết hợp vẫn là khác nhau, dùng "khác" để bào chữa cho "khác", như lấy thần để bào chữa cho thần.

"Lẽ ra lại nói là người" nghĩa là nhân gọi là lý do.

Ngoại đạo cho rằng vì chung nên tìm vì gần, nên có "một", không phải bình, bào chữa vặn hỏi nhiều bình.

Hai trong ba pháp là hợp nghĩa, cho nên không phải bình. Bình là đế chủ, vì chỉ có bình là bình, nên không có nhiều bình, cũng không có "nhiều", có "một."

Lại đáp: Ở trên lẽ ra lại nói về người, là nói hai không phải bình, tức là về nghĩa lý, gọi là nói người. Cho nên dùng "một" đáp đáp hai câu vặn hỏi ở trước.

Nội giáo cho rằng nếu vậy thì không có bình. Nếu phân biệt bỏ hai pháp, thì lấy gì làm bình? Cho nên nói rằng "không có bình." Lẽ ra cũng nên nói rằng nếu vậy thì "không có", nếu vậy, sẽ không có "một."

Trước kia, tức được "có", mà rơi vào nhiều. Nay thì tránh nhiều thì sẽ rơi vào "không", cũng là phá thuyết nhân kia.

Dù ông đặt ra "thuyết nhân" này, cuối cùng chẳng phải nghĩa lý, nên không gọi là "thuyết nhân." Ngoại đạo cho rằng chấp nhận nhiều bình.

Từ trên đến đây, lấy lập làm lập, nay nắm lấy phá làm lập. Trong lấy lập làm lập ở trên, chỉ có hai câu vặn hỏi:

1/ "Có" thì nhiều.

2/ Không "nhiều" thì "không có." Chỉ vì người ngoài không có lý do nào để bào chữa nữa, cho nên chấp phá làm lập.

Hỏi: Vặn hỏi luận chủ có nhiều, không có hai. Người ngoài vì sao cho rằng, nội bình nhiều, không nói luận chủ chấp "vô"?

Đáp: Người ngoài cho rằng Luận chủ nhận nhiều bình kia, thì nghĩa bình thành. Người ngoài vì không lập chẳng có bình, nên không cho là Luận chủ nhận không có bình.

Lại là đáp nhân, bởi vì ông lập nhiều, tất nhiên biết có "một", gọi là lý do. Nội giáo cho rằng vì "một" là không, nên cũng không có hai phá này.

Trước nói thể "một." Vì "không" nên không có nhiều. Kế nói về số. Vì "một" là không, nên không có "nhiều."

Nay vì thể "một" là không, nên không có nhiều. Nghĩa là người ngoài lập thể của ba pháp "khác" nhau, nhưng nếu hợp chung thì sẽ thành nhiều bình. Cho nên vốn không có một bình, vì một bình là không nên không có nhiều bình.

Trước nói không có "một" nên Luận chủ không chấp nhận "một" kia. Cũng vì không có nhiều, nên không nhận "nhiều" kia. Nếu có "một" "nhiều" sau đó mới nhận, hoàn toàn không có "một", "nhiều" thì chấp nhận cái gì?

Lại nữa, vì số đầu không có: Là thứ hai, nói: vì số "một" là không có nên không có nhiều. Phá này khác với cách phá ở trước, trước nói: lập thể của "một" bình không thành, cho nên không có "một." Không

có “một” thì không có “nhiều.”

Nay nói bình và số “một” vốn khác nhau, tức trên thể của bình không có số “một.” Vì số “một” không có nên cũng không có “nhiều.” Cho nên trước là không có thể của bình. Nay cho dù có thể của bình, nhưng trên thể của bình, vốn không có số “một”, cho nên là “khác” nhau. Người ngoài cho rằng bình có, vì có hợp.

Từ trên đến đây, lật qua lật lại đến ba lần:

1/ Trước là lấy lập làm lập, nghĩa đã không thành.

2/ Kế là nắm cả phá làm nghĩa lập, đã không thành, nay lại, vì nắm phá làm nghĩa lập cũng không thành, nay lại nắm lập cho nên mới có văn này. Lại đầu tiên lập “một” bình, luận chủ phá “một” đều thành.

3/ Bào chữa nhiều bình, luận chủ không chấp nhận nhiều, nay lại lập “một.”

Hỏi: Nay lập “một” bình có khác gì với trước?

Đáp: Trước dù là lật qua lật lại nhưng phần nhiều mở ra tông lớn có hai:

1/ Nếu lập có bình, thì rơi vào nhiều, nếu tránh nhiều bình, thì sẽ rơi vào không bình.

Nay người ngoài sửa sang Tông nghĩa, thông suốt cả hai câu vặn hỏi, là nói: lấy ba tánh không đồng, hội thành một thể. Nhưng tuy hợp mà “khác”, tuy “khác” mà hợp. Vì dù “khác” mà hợp, nên chẳng phải “không có.” Dù hợp mà “khác” cho nên chẳng phải “nhiều.” Vì sao? Vì bình là tên của tự thể. “Có” “một” từ cái khác được tên. Vì từ cái khác được tên, nên bình gọi có “một”, mà có một tánh vì thường chẳng phải bình, nên không có nhiều bình, mà bình là tên của đương thể, vì không mất đi tánh của mình, nên không có “chẳng có bình.” Ông không thể nghe tên bình có “một”, liền cho rằng có “một” là bình, bèn có nhiều bình. Cũng không thể nghe có “một” chẳng phải bình, rồi cho rằng bình cũng không có thể. Dù đại tông bào chữa có bình, nhưng tức là cả ba đều lập.

2/ Chú thích trước nêu bình và “có” hợp cả hai thông qua hai câu vặn hỏi. Vì bình và “có” kết hợp nên bình gọi “có.” Đây nói: dù “khác” mà vì kết hợp, nên bình được gọi là “có”, tránh khỏi vặn hỏi không có bình.

Không phải đều có: Hết, đây là nói: dù kết hợp mà khác với bình, không phải thể đều là “có”, tránh khỏi vặn hỏi nhiều bình.

Hỏi: Vì sao trước tránh khỏi vặn hỏi không có bình?

Đáp: Hai môn trên của luận chủ đả phá:

1/ Vì "một" là không nên "nhiều" cũng không.

2/ Vì số ban đầu không có.

Cả hai môn này đều chứng nói rằng người ngoài rơi vào lỗi không có bình. Cho nên nay trước thông qua không có bình. Vì bình và "có" hợp, cho nên bình gọi là "có", chứ chẳng phải không có bình. Ý chính của bổn kệ là như . Vì thế Thiên Thân trước đã giải thích thông qua vặn hỏi không có bình, e rằng vừa tránh khỏi không có bình, lại rơi vào nhiều bình. Cho nên lại nói rằng không phải đều có tránh khỏi nhiều bình.

Như thế, bình và "một" hợp, bình gọi là "một." Đây là y theo bình hợp với "một", cũng thông với hai câu vặn hỏi.

Hỏi: Bổn kệ chỉ y theo vào môn "có", thông suốt hai câu vặn hỏi, vì sao Thiên Thân lại y theo "một tác"?

Đáp: Vấn đề này có chỉ thú sâu sắc, luận chủ ở trên có phá cả hai. Trước nói rằng vì "một" không có nên "nhiều" cũng không có. Đây là vặn hỏi chính thức không có bình. Cho nên nay nói: bình và "có" kết hợp, bình gọi "có" để đi suốt qua vặn hỏi.

Phần thứ hai trên, lại nói rằng vì số ban đầu không có, nên nay nói: bình kết hợp với "một", bình gọi là "một", tức dùng để thông suốt qua vặn hỏi. Dù bình khác với số "một", nhưng vì bình kết hợp với số "một", nên bình gọi số "một", chứ chẳng phải số đầu không có.

Các sư tự giảng về Bách luận, phần nhiều đều không thấy ý này, cho rằng văn dài dòng.

Nội giáo nói rằng... trở xuống, cũng có hai:

1/ Chỉ cho trước.

2/ Chính thức phá.

Chỉ cho trước, nghĩa là dù "khác" mà kết hợp của ông lại rơi vào "nhiều." Dù kết hợp mà "khác", chẳng tránh khỏi không có sai lầm, cho nên đã lọt vào ải trước, không nên lập lần nữa.

Chỉ có lời nói này, nghĩa là dù "có" không nhiều, lời nói không "không" đều nhiều nghĩa không "không", cho nên nói là "chỉ."

Nếu "có" chẳng phải bình, thì không có bình, nghĩa là trước kia có đủ hai môn: "nhiều" và "không." Nay chỉ bày sơ lược môn "không"

Sở dĩ chỉ riêng "môn không có" là vì người ngoài nói rằng có bình kết hợp với "có" thì chính là vì bào chữa về "không", cho nên nay chỉ riêng về "không."

Nay, lại nói bình lẽ ra chẳng phải bình, là thứ hai, chính thức

phá.

Bình kết hợp với “có”, tức là từ “có”, gọi “có.” Thể “có” chẳng phải bình, bình kết hợp với chẳng phải bình. Từ chẳng phải, gọi là phi, lẽ ra gọi chẳng phải bình. Nếu không từ chẳng phải, gọi là phi thì cũng không từ “có”, gọi là “có.”

Hỏi: Vì sao lập ra cách phá này?

Đáp: Vì có ba nghĩa:

1/ Hai môn: buông thả và đoạt lấy: vừa rồi chỉ ra trước phá rằng.

Nếu “có” chẳng phải bình thì không có bình. Đây là đoạt phá. Nay dù có bình, bình hợp với “có”, từ “có” gọi là “có”, lẽ ra từ chẳng phải gọi chẳng phải.

2/ Hai văn phá hai nghĩa trên. Người ngoài cho rằng:

- Dù hợp mà “khác”, dù “khác” mà hợp, vừa rồi chỉ ra phá trước, phá dù hợp mà “khác”, Nay phá dù “khác” mà hợp kia.

- Dù hợp mà “khác”, tức là chấp nạn không có bình. Dù “khác” mà hợp, thì tệ hại đều chẳng phải bình.

3/ Vì muốn chứng tỏ cả hai nghĩa đều rơi vào không bình. Dù hợp mà “khác” đã rơi vào không có bình, dù “khác” mà hợp, từ phi gọi phi, cũng rơi vào không có bình.

Trong chú thích chia làm ba:

1/ Nhắc lại nghĩa ngoài, “Có” này chẳng phải bình, là câu thứ hai, đem giả thiết “đều” mà ghi nhận nghĩa ngoài, quyết định tông Đại hữu. Vì có tự không có tha, cho nên nói là “có” khắp phải bình.

2/ “Nếu bình hợp với chẳng phải bình” trở xuống, là thứ ba, chính thức giả thiết đều.

Có người nói đây là nêu loại “khác” đều. Bình của ông khác với “có”, cũng khác với “không”, khác với “hữu”, từ “hữu” gọi “hữu.” Khác với “không”, từ “không” gọi “không.”

3/ Nay cho rằng, đây có thể phá thế, chẳng phải là ý chính của văn.

Người ngoài nói rằng “không”, vì hợp với không, nên chẳng phải chẳng phải bình. Người ngoài nói rằng hữu có hai nghĩa:

1/ Hữu nghĩa là “có.”

2/ Không có nghĩa bình.

Có nghĩa “có” là vì “có” nên bình hợp với “có”, từ “có” gọi là “có”, chẳng phải bên nghĩa bình là “không ”. Không có, thì vì không có hợp, nên bình chẳng kết hợp với “không”, từ “không”, gọi là “không”. Nhưng vì chuyển đổi một chữ nghiêng, nên “có” phá nội, thông ngoại.

Trong chú thích có hai:

1/ Thông qua đều sau.

2/ Giải thích vặn hỏi ở trước, là nói bên có bình, không bình không có hợp không được từ phi, gọi là phi, để thông qua "đều" ở trên.

Nay "có" vì "có"... trở xuống, là nói không phải bình, có biên là "có", vì "có" nên "có" kết hợp với "có", từ "có" gọi là "có" thông với ở trên.

Chỉ nạn không có bình ở trước. Nếu thông qua hư không ở trên là cùng chung: Đại hữu là "có" có thể được bình hợp với "có." Hư không là "Vô" Vì "Vô" nên không có gì để kết hợp, cũng được đuổi theo lời nói và văn. Nếu vậy, Đại hữu có thể khác với bình. Hư không lẽ ra phải không khác. Nếu đều khác nhau thì lẽ ra đều kết hợp.

Người ngoài đáp: Có vật khác nhau, có thể được kết hợp, như hai tay. Không có vật khác nhau, như một tay. Có một tay, không có gì không được kết hợp.

Nội cho rằng nay vì "có" hợp với bình, nên cũng có hai câu vặn hỏi:

1/ Buông thả kết hợp để phá.

2/ Đoạt lấy kết hợp để phá.

Buông thả kết hợp để phá, nghĩa là nếu ông nói thể của "có" vì là "có", cho nên bình kết hợp với "có", bình gọi là "có." "Có" phần nhiều kết hợp với bình, có lẽ ra sinh bình, thì "có" là nhân của sự sinh, "có" bèn lẽ ra là vô thường, đó là phá nghĩa của ông .

Đoạt lấy kết hợp mà phá, nghĩa là đã gọi vì cái "có" này kết hợp với bình, cho nên bình mới có, thì biết rằng vốn khi chưa kết hợp với "có", thì không có bình. Nếu không có bình, thì cái gì kết hợp với "có." Cũng là "không" kết hợp với "không" mà thôi.

Phần chú thích có hai:

1/ Giải thích buông thả kết hợp để phá: nay vì cái "có" kết hợp với bình, cho nên "có" lẽ ra sinh bình.

2/ Từ "nếu ông cho rằng..." trở xuống, là thứ hai, lấy ý đoạt kết hợp để phá.

Ông cho rằng lúc bình chưa kết hợp với "có" thì chưa có bình. Bấy giờ đã không có bình, thử hỏi đem cái gì để kết hợp với "có"?

Ngoại đạo cho rằng vì cái "có" hiểu rõ bình, cho nên như đèn, chung cho cả hai câu vặn hỏi trên. "Có" như đèn, bình như vật. Đèn chỉ hiểu ngoài vật chẳng phải sinh vật. Cái "có" chỉ hiểu ngoài bình không phải sinh bình, cho nên không có lỗi ban đầu.

Hai là lúc chưa được đèn soi rọi, chẳng phải là không có vật thể. Khi bình chưa kết hợp với "có", cũng chẳng phải không có bình. Cho nên có bình được kết hợp với "có", thông qua vặn hỏi "không" kết hợp với "không."

Chú thích rằng: Cái "có" chẳng phải "chỉ" là người của các vật như bình v.v... Chữ "chỉ" này là dạy bảo. Cho nên trong phẩm Phá Nhất, thường có nói "chỉ", cũng chứng nói "có" không phải là người sinh ra các vật như bình v.v..., cũng có thể hiểu rõ các vật như bình v.v..., đây cũng là chữ "lẽ ra" gọi là "chỉ", nghĩa là Đại hữu "chỉ" có thể hiểu rõ các vật như bình v.v... mà thôi.

Nội giáo cho rằng nếu pháp "có" có thể hiểu rõ như cái có trước trong đèn, bình: y theo văn đầu, cuối gồm có ba lần phá, chia thành sáu quan điểm:

1/ Y theo bình, có bình và "không bình" để phá "có" thành hai câu vặn hỏi.

2/ Kế là y theo tướng của bình, có thể phá nhau, lại thành hai cửa.

3/ Y theo ở buông thả, đoạt lấy của đèn, lại thành hai câu vặn hỏi, hợp sáu cửa. Nghĩa là có ba cặp: hai cặp trước, phá "pháp", một cặp sau, phá thí dụ.

Y theo phần đầu chia làm hai. Nếu pháp "có" biết rõ như đèn, là nhắc lại nghĩa ngoài. Có trước trong bình, nghĩa là đặt ra hai câu vặn hỏi:

1/ Có nạn: đèn chưa soi rọi, còn bình thì bình đã có trước trong bóng tối. Lúc cái "có" chưa kết hợp với bình, bình cũng có trước. Bình đã "có" trước thì đâu cần dùng "có" . Cho nên được về nghĩa kết hợp mà "có" rơi vào vô dụng.

Hỏi: Có bình trong bóng tối. Đèn có công dụng nhận rõ ra, cũng có trước bình. Có công dụng nhận rõ ra, vì sao gọi là vô dụng?

Đáp: Có đèn nhỏ khác nhau. Cái "có" của ông là vốn để cho vật thể "có." Nay vật thể khi chưa kết hợp với cái "có" thì đã có trước rồi, thì đâu cần cái "có."

Nếu nói có tánh của bình, tánh này khác với "không", chung quy tự nó là "có." Lại có tánh xưa nay tự "có", không do có, mới "có." Cũng là sự, có bản lại tự "có", cũng không do có, mới "có." Lại nữa, liễu tánh của "đại hữu" là có trở thành "có." Thợ gốm cũng có thể như thế. Thợ gốm đã là người của sinh, Đại hữu cũng là nhân của sinh.

2/ Y theo vào vặn hỏi "không", nếu khi chưa kết hợp với "có" thì

chưa có bình, lúc kết hợp với "có" rồi, mới có bình, thì ra cái "có" là người của sinh đã được hiểu rõ lúc trước, sẽ rơi vào lỗi vô dụng, về sau được công dụng là rơi vào nhân của sinh.

Hỏi: Bổn kệ phá đèn ở đây, có khác gì với phá đèn của phẩm Phá Thần ở trước?

Đáp: Bình trong bóng tối vừa nói trên, vốn "có" mà thể giác vốn "không có." Vì "có" và "không" khác nhau cho nên không phải thí dụ. Nay kệ giả dụ cho pháp bình kia "có" trước, mà "có" lại rơi vào lỗi vô dụng.

Hỏi: Vì sao trước kia y theo phá "không", nay lại y theo phá "có"?

Đáp: Vì "duyên" trong đạo lý khi chưa kết hợp, thì thật không có thể giác ở năm đường, cho nên phải y theo ở phá "không có." Trong đạo lý, khi bình chưa kết hợp với Đại hữu, chẳng phải không có bình, cho nên y theo ở phá "có." Bổn kệ được chia làm hai:

1/ Y theo ở chỗ bình "đã có" để phá.

2/ Y theo ở bình lúc "chưa có" để phá.

Y theo bình đã có để phá, thì pháp thí mới đồng nhau, mà cái "có" bị rơi vào lỗi vô dụng.

Nếu khi cái "có" chưa hợp... trở xuống, y theo ở nghĩa "chưa có" để phá. Pháp, thí không đồng nhau, được ở chỗ có công dụng, mà "có" rơi vào lỗi "nhân của sự sinh."

Lại nữa, nếu lấy "tướng" "khả tướng" thành, thì vì sao là "một", không là "hai"? Nghĩa là y theo "tướng" "khả tướng" để phá. Nếu lấy "tướng" "khả tướng" để thành, là nói theo nghĩa ngoài.

Đại hữu là "tướng", bình là "khả tướng", chủ yếu do "tướng" của đại hữu, bình là "khả tướng." Sau đó bình mới được thành, nên nói rằng nếu dùng "tướng" "khả tướng" thành.

Vì sao là "một", không là "hai", là thứ hai, chính thức phá: Bình đã có "tướng", lại có "khả tướng", cả hai nghĩa mới thành. Vì "Đại hữu" chỉ là "một", "năng tướng" không hội đủ cả hai "năng tướng" và "sở tướng." Nhắc lại văn là như .

Nếu vặn hỏi dọc, ngang, nghĩa là lấy cái "có" đồng với bình, thì lẽ ra đều phải có "hai." Nếu đều có "hai" thì "có" lại phải "có." Như thế là vô cùng, Kế là lấy bình đồng với cái "có", cái "có" nếu tự nó "có" thì không cần "có" nữa, nghĩa là bình cũng tự "có", không cần có cái "có" bình, hai câu vặn hỏi đều điên đảo. Nếu cái "có" không cần "có" của ông, mà bình lại cần có, thì lẽ ra cũng bình không cần "có", mà (trong

khi) cái "có" lại cần "có." Cho nên phải tạo ra vặn hỏi điên đảo.

Tất cả các pháp chủ yếu cần nghĩa "tướng" "khả tướng", mới được thành, trong khi bình của ông lại cần cái "có" của "tướng" "khả tướng" mà không cần "tướng" "khả tướng." Về nghĩa này vì đã khắp nên với lấy lỗi điên đảo.

Về ví dụ đèn mà trước kia đã phá: là thứ ba, kế là phá đèn. Trước kia, phá "pháp thuyết,", nay kế là phá thí dụ, cũng có hai:

1/ Đoạt lấy mà phá, là nói trước đã phá đèn. Ông đã dẫn gì?

"Lại nữa..." trở xuống, là thứ hai, buông thả để phá. Người ngoài có đèn đều đã phá. Người ngoài đem đèn dụ cho cái "có".

2/ Nội giáo nói: trở lại với đèn thí dụ cho bình. Đèn tự soi, không nhờ bên ngoài soi. Bình cũng tự "có", không đợi ngoài mới có. Đây là nắm cả bình đồng với đèn. Nếu bình không thể tự có, thì cần cái "có" mới có bình. Cũng như đèn không thể tự soi, cần cái soi để soi đèn.

Kế là vặn hỏi "có" điên đảo: Nếu bình không tự, mà đèn tự, thì lẽ ra đèn không tự, mà bình tự. Người ngoài cho rằng như tướng của thân.

Từ trên đến đây, là phá chung, riêng của ngoại. Nay là thứ hai, phá chung, riêng của nội, tức làm rõ nghĩa "không" của nội, ngoại.

Trên có ba lần phá, sáu cửa. Nay chuẩn bị để bào chữa. Cần phải có chân là tướng của thân. Chân thì có công dụng, chẳng phải chân vô dụng. Có chân "năng liễu", ngoài thân, không phải sinh ở nơi thân, cho nên không có vặn hỏi về sanh nhân. Như chân là tướng của thân. Vì thân là "khả tướng" nên thân có đủ hai "năng tướng", "khả tướng" mà không phải một. Nhưng chân lại không tìm tướng, riêng chân chỉ "một" mà không phải "hai". Cái "có" của bình cũng như vậy, cho nên không có vặn hỏi thứ hai, mà đèn có thể tự soi, không nhờ ngoài soi, nhưng thân không thể tự "có", phải có chân làm tướng. Như bình không thể tự "có", cần cái "có" mới có bình. Vì thế không có vặn hỏi thứ ba.

Nội rằng... trở xuống, văn này chỉ phá thí dụ kia, thì pháp thuyết tự mất. Lại chỉ phá thí, chính là tìm tòi, tra xét thân này rốt ráo không được. Quán thật tướng của thân, quán Phật cũng như thế, để cho người ngoài đạt được Phật đạo.

Y theo nội để phá, có hai:

1/ Phá có thân phần.

2/ Phá các phần.

Sở dĩ phá hai cách này là vì người ngoài cho rằng thân đã đủ cả "năng tướng" "khả tướng". Các phần chỉ là "năng tướng", không có

"tướng" và "khả tướng".

Nay phá thân và các phần, tức là phá nghĩa "năng tướng" "khả tướng" của ngoại cùng tận. Y theo phá thân chung, có hai:

1/ Phá thô chung.

2/ Phá tế chung.

Phần đầu lại có hai:

1/ Phá cụ tại.

2/ Phá phần tại.

Trước là nhắc lại cụ tại, vì sao trong đầu không có chân là chính phá: Một thân đã ở đủ trong đầu, cho nên trong đầu lẽ ra phải có chân?

Hỏi: Vì sao trước kia thực hành phá cụ tại?

Đáp: Người ngoài lấy các bộ phận như chân v.v... làm tướng của thân chung. Đã thấy các bộ phận, thì biết có thân phần, nếu thế thì thân hữu phần lẽ ra đủ ở trong các bộ phận. Nhưng trước kia người ngoài nêu chân làm tướng của thân, nay lẽ ra phải nói rằng trong chân có đầu, mà nói trong đầu có chân ấy, nghĩa là tùy theo mượn một chỗ để nói.

Phần chú thích có hai:

1/ Trước chia ra hai cửa để xác định.

Nếu có pháp thân... trở xuống, là nhắc lại nghĩa của người ngoài. Người ngoài nêu rằng các phần hòa hợp, có riêng pháp của thân chung khác với các phần. Như nghĩa của nhà Thể giả có. Có riêng lẽ thể giả khác với thể thật, cũng như bốn đại hòa hợp, có riêng pháp nhãn của Độc tử. Năm ấm hòa hợp, có riêng "người", "pháp", Cho nên có đủ ở phần, ở phá thân giả có tự thể và nghĩa Độc Tử, đối với các phần như chân, v.v... là có đủ ư? Hay có phần ư?

Cho nên khẳng định riêng về phần chân, là vì người ngoài nêu phần chân làm tướng nhà của thân, y theo vào phần chân để xác định.

2/ Nếu có đủ... trở xuống, là chính đặt ra vặn hỏi.

Vì pháp của thân là "một", nghĩa là theo Độc tử, bốn đại hòa hợp có pháp của mắt. Năm ấm hòa hợp, có "người" "pháp". Thể giả có, cũng năm ấm hòa hợp, có riêng lẽ pháp giả chung, đồng với ngoại đạo nay ở chỗ có pháp của một thân chung. Ở trong chân thì có đầu trong chân, nếu ở trong đầu thì trong đầu có chân, nếu có phần thì phần thứ hai ở phá. Trước là nhắc lại, kế là bác bỏ.

Vì sao... trở xuống, là chính phá. Nếu chỉ ở phần, tại như đầu có phần ở trong phần đầu, chân có phần ở trong phần chân. Đây là chỗ đầu có đầu, chỗ chân có chân, sẽ tránh khỏi lỗi có chân trong đầu, mà có lỗi

phần có đồng với các phần. Cho nên nói là “có phần như phần.”

Phần chú thích có ba: nhắc lại phá và kết.

Nếu có phần trong chân và phần chân v.v..., trong phần khác cũng thế, đây là làm rõ chân có phần ở trong phần chân. Phần khác cũng như thế, đây đều là nhắc lại nghĩa ngoài.

Cho nên phần có và phần là một, là chính thức phá. Nói “một” ở đây, gồm có hai nghĩa:

1/ Có cái “có” phần đầu, lại có phần đầu, thì phần có và phần vì ngang đồng nên gọi là “một”, thì sẽ có lỗi hai đầu, tám chân.

2/ Phần có tức là vì các phần, nên gọi là “một”, cho đến hai đầu, tám chân thì lỗi. Phần có, chỉ có các phần.

Cho nên... trở xuống, là tổng kết.

Như thế chân, v.v... trở xuống, từ trên đến đây là phá chung, riêng thô. Nay thứ hai, phá chung, riêng tế.

Chân là phần có, ngón tay gọi là phần. Lẽ ra cũng tạo nên ở phần tại, cụ tại để phá.

Vì có phần là “không” nên các phần cũng không có. Từ trên đến đây, phá hai chung thô, tế, chính là phá phần có đã xong.

Nay là thứ hai, phá phần không có của hai nhà thô, tế. Ngoại cho rằng vi trần tồn tại.

Từ trên đến đây, hai đoạn phá quả chung, riêng của nội, ngoại đã xong. Nay là thứ hai kế là phá cái người chung riêng của nội ngoại.

Ý sau của văn này có xa, gần. Về ý xa, nêu trần chung, riêng, nhằm bào chữa quả chung riêng ở trên.

Vệ-thế sư nói rằng lúc ba tai khởi, vật thể thô của thế giới đã là hữu vi, thảy đều diệt hết, chỉ có lân hư trần (cực vi trần) là thường trú, bất diệt, làm người của pháp nội ngoại.

Nếu không có trần này, thì về sau, khi thế giới khởi, tức sẽ trở thành không có nhân, có quả. Nay vi trần này ở sau, sinh ra các vật, thì có nhân, có quả.

Kế là sinh gần, nghĩa là trên phá phần, hữu phần, đều không có người ngoài “người” rằng: Vi trần tròn mà là thường. Vì không có mười phương phần, nên không rơi vào hữu “phần, trong phần trước để phá. Dù chẳng phải phần, hữu phần khả năng làm ra nhân của phần, hữu phần, cho nên “phần, hữu phần” không là nghĩa vô số người từ “trần” này nhóm họp thành tất cả vật. Tất cả vật tan rã, lại thành “trần” này. Lân hư trần (cực vi trần) này khác với trần của ngoại đạo, gồm có hai nghĩa:

1/ Thể đủ cả ba tướng, vì là người "cộng hữu" nên là vô thường.

2/ Từ người sở tác mà sinh ra, cho nên Tạp Tâm nói rằng nếu từ một người sinh thì phải biết là không có.

Luận Trang Nghiêm chép: "lân hư trần" không có phương, phần. Sát na cũng không có đầu, giữa, sau. Sư Khai Thiện nói rằng: "Lân hư trần (cực vi trần) có phương, phần, sát-na có đầu, giữa, sau mà đồng chứng nói từ tế thành thô, thô thành thế giới."

Nội rằng nếu nhóm họp thành bình, tất cả bình, là phá nội có hai. Nếu nhóm họp thành bình là nhắc lại nghĩa ngoại. Sở dĩ nhắc lại sự nhóm họp ấy là vì người ngoài nói vi trần là thường, lại không có các phần. Y theo thể tánh của vi trần kia, mỗi vi trần đều không phải là bình, cần phải nhóm họp mới thành bình, cho nên nói nhắc lại sự nhóm họp kia.

Tất cả bình: Là phá thứ hai, có hai nghĩa: đại nhóm họp, tiểu nhóm họp.

Nói đại nhóm họp, nghĩa là nếu vi trần có tánh của bình, thì tất cả trần trong thiên hạ đều lẽ ra được thành bình, không nên thành vật khác. Nếu vi trần hoặc sinh ra bình, hoặc sinh ra vật khác, thì vi trần sẽ không có tánh bình. Nếu không có tánh bình, thì tất cả trần dù nhóm họp, đều không thành bình.

Kế là y theo vặn hỏi nhóm họp tế. Đây là tất cả phần nhỏ, nghĩa là tất cả trong bình. Nếu trong vi trần có ở tánh bình, thì lẽ ra mỗi vi trần đều thành một bình. Nếu mỗi vi trần không thể đều sinh một bình, thì nhiều nhóm họp cũng không thể sinh.

Xưa nay chỉ lập ra hai câu vặn hỏi trước, tôi nghe và nói, thường cảm thấy hài lòng về văn này. Nay hiểu rõ ý của Thiên Thân đều không tương ưng với hai giải thích này. Hai giải thích này mới xứng đáng là thế phá . Nay chứng nói:

Người ngoài chấp trực tiếp vi trần có thể hình thành chiếc bình. Nay chia thành hai cửa để xác định.

"Ông vì đều nhóm họp vi trần trong thiên hạ để thành bình vì đều không nhóm họp vi trần của thiên hạ để thành bình. Nếu ông cho rằng đều nhóm họp vi trần trong thiên hạ để thành bình, thì vi trần của thiên hạ lẽ ra đều thành bình. Nếu ông cho rằng đều không nhóm họp vi trần trong thiên hạ để thành bình, thì vi trần trong thiên hạ đều không phải bình. Đã đều có nhóm họp, đều không nhóm họp thì với lấy lỗi đều thành, đều không thành. Ý văn chính là thế.

Phần chú thích có hai:

1/ Chỉ phá sau thể của trần, kế là chính phá, phá công dụng của trần. Lại chỉ phá sau, tức đoạt phá, chứng nói không có vi trần này.

2/ Dù có lấy hai cửa để trách cứ. So sánh chú thích này với hai giải thích ở trước, đều không tương ưng.

Người ngoài nói rằng... trở xuống, là người ngoài dẫn sức nhóm họp của sợi chỉ, giọt nước để được đi suốt qua hai câu vặn hỏi đều nhóm họp, đều không nhóm họp ở trên. Sợi chỉ, giọt nước, mỗi mỗi không thể, nhiều nhóm họp thì có thể. Vì mỗi pháp nhất định không thể, nên không phải vặn hỏi đều không nhóm họp, nhiều nhóm họp thì có thể, chứ không phải vặn hỏi đều nhóm họp.

Các sư Bách Luận phần nhiều không chấp ý này. Nội cho rằng: "Vì không định, người ngoài cho rằng mỗi định không thể, để thông qua vặn hỏi đều không nhóm họp. Nhiều nhóm họp định có thể thông qua vặn hỏi đều nhóm họp. Nay vì chẳng phải hai định này, nên nói rằng "bất định". Hai định đã hư hoại thì hai câu vặn hỏi trước lại thành cát mù. Một định không thể, nhiều cũng không thể, sao nói một định không thể, nhiều định có thể."

Người ngoài nói rằng: Vì từng "Phần có sức, nên chẳng phải bất định, chứng nói vi trần một định không thể, nhiều định có thể. Vì mỗi trần đều có sức, nên cát mù. Một định không thể, nhiều định cũng không thể. Vì đều không có lực, nên có hai thứ định, chứ chẳng phải không định. Nghĩa định đã thành tức hai câu vặn hỏi liền hư hoại."

Nội cho rằng: Phần, hữu phần, "một", "khác" có lỗi nên phá một định kia không thể, nhiều định có thể. Ông nói "phần" không thể, "hữu phần" có thể, nếu "phần" và hữu phần", là "một phần" đã không thể, thì "hữu phần" cũng không thể. "Hữu phần" đã có thể, thì "phần" lẽ ra cũng có thể. Nếu "hữu phần" có thể, mà "phần" không thể, tức là nghĩa "khác". Lẽ ra cũng nên có năm vặn hỏi, như cho rằng Thần từ giác v.v...

Lại, hữu phần và phần là "một", như các sợi tơ kết thành tấm thảm là "một". Thảm một, mọi sợi tơ một. Như thân một, đầu chân một. Nếu tấm thảm với các sợi tơ là một, các sợi tơ đã nhiều, ở tấm thảm cũng nhiều. Cũng tức năm vặn hỏi. Như phẩm Phá "một" nói. Nếu phần khác với hữu phần thì lìa các sợi tơ, lẽ ra có thảm riêng . Các sợi tơ đã tiêu mất, mà thảm lẽ ra còn. Nếu sợi tơ tiêu diệt thì tấm thảm tiêu diệt, không được nói "khác". Lại, nếu lìa các sợi tơ, mà có tấm thảm riêng. Tấm thảm là ở cả trong một sợi tơ hay ở một phần trong một sợi tơ. Nếu ở cả trong một sợi tơ thì tức trong một sợi tơ sẽ có các sợi tơ. Lại, ở khắp

trong một sợi tơ, thì trong sợi tơ khác, lẽ ra không có thảm. Nếu sợi tơ khác đều có thảm, tức có nhiều tấm thảm. Nếu một tấm thảm phần tại trong các sợi tơ, tức hữu phần như phần.

Chú thích chia làm hai:

1/ Giải thích kệ, "một" "khác" là lỗi.

2/ "Lại nữa..." trở xuống, là phá nghĩa sinh, "có" "không". Trước hết y theo "môn không có" để phá. Đang lúc các sợi tơ chưa có ở tấm thảm, thì đợi cái gì nên gọi đó là Phần. Nếu khi mọi sợi tơ đã có ở tấm thảm rồi thì đâu cần sức của phần? Người ngoài nói: "Ông là người phá pháp."

Từ trên đến đây đã ba phen phá nghĩa khác thể chung, riêng của người ngoài xong. Nay là thứ tư, phá lỗi chấp ngang của người ngoài. Luận chủ phá lỗi của người ngoài ở trước, đồng với phá "pháp" "người" điều này có gần, xa.

1/ Nói về xa, từ phẩm Thần đã xong.

Đối với văn này hoặc "pháp", hoặc "người", "một" và "khác" đều phá cho nên gọi người phá hoại pháp. Đây là các sư đều quở, chẳng riêng gì Vệ-thế giận, quở.

2/ Nói về gần sanh: từ trên đến đây, văn ba, nghĩa bốn. Văn ba là:

- Phá chung, riêng bên ngoài.
- Phá chung, riêng bên nội.
- Phá vi trần, phá người chung riêng.

Nghĩa bốn, là người quả trong ngoài. Bốn nghĩa này bao gồm chung các pháp, ông đều phá cả, nên gọi là người phá pháp.

Đáp bên trong có hai:

1/ Thiên Thân đáp về nghĩa sinh, tránh khỏi lỗi.

2/ Đề-bà đáp đổ lỗi.

Đáp khỏi lỗi: ông cho rằng thể chung, riêng khác nhau. Y theo vào sự tìm kiếm nghĩa "khác" của ông không thành, không phải lỗi của ta. Và đây chính là đáp cách đỗ lỗi. Do người ngoài chấp "có" khác với bình. Vì tìm kiếm "khác" không thành, nên lỗi không thành là của ông.

Lại từ trên đến đây, ông đã tự lập nghĩa một cách ngang trái . Nay lại còn đổ lỗi ngang cho người khác, cho nên ông với lấy tội nặng.

Lại nữa, "không" chấp "có"; "có" chấp "không có", v.v..., là thứ hai, đáp đổ lỗi.

Nay trước giải thích chung về nghĩa này. Có thấy, ngoại đạo nói

"không", thấy "có", không thấy, ngoại đạo gọi là "có", chấp "không".

Y theo pháp nội, phái Tát bà đa v.v..., là "không" chấp "có". Phái Phương Quảng, thì "có" chấp "không có."

Y theo ở văn giải thích, nói Vệ-thế lập nghĩa "khác", gồm có hai lỗi:

1/ Nhân duyên đầu, chân của pháp Phật, gọi đó là thân, mà ngoại đạo lại cho rằng không phải thân, gọi là "có" chấp "không". Lìa đầu, chân thật không có thân chung, riêng mà cho rằng có riêng thân chung, gọi là "không" chấp "có".

2/ Lại, nhà thể giả có, lìa bốn vi, có riêng thể của cây cột giả. Lìa năm ấm, có riêng thể của "nhân" giả, là "không", chấp "có".

Nghĩa giả, không thể, chỉ có năm ấm, chỉ có bốn vi, là nghĩa "có", chấp "không". Không có thể, có dụng, có đủ hai nghĩa. Có dụng riêng, gọi là "không" chấp "có". Không có thể, là "có" chấp "không". Chú thích có hai:

1/ Nêu hai môn.

2/ Giải thích hai môn.

Nêu rõ hai môn: "Ông đồng với người phá pháp, nghĩa là chương môn phá pháp, lại là lắm lỗi, nêu chương môn lắm lỗi."

Người phá pháp đồng là "có" chấp "không", lại là lắm lỗi, nghĩa là "không" chấp "có".

Vì sao... trở xuống, là giải thích hai môn. Lại chia làm hai: trước, y theo pháp nội, kế là y theo pháp ngoài.

Y theo pháp nội, giải thích pháp có hai:

1/ Giải thích người phá pháp, đồng với chương môn, nêu rõ nhân duyên hoà hợp thành thân, ông nói chẳng phải thân, tức là nhân duyên phá pháp. Nếu phá nhân duyên tức phá nghĩa "không", cũng phá trung, giả. Cho nên tất cả đều phá. Phẩm Tứ Đế trong Trung luận chép: "Lìa, là đã có thân riêng", giải thích chương môn lắm lỗi thứ hai, nói người phá pháp, chỉ bác bỏ "có" khiến cho "không", không chấp "vô" là "hữu". Ông bèn bác bỏ "có" để thành "không". Lại chấp "không" làm "có", há chẳng phải là lắm lỗi hay sao?

2/ Kế là y theo pháp ngoài để giải thích, như văn.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN TRUNG (Phần 3)

PHẨM THỨ NĂM: PHÁ TÌNH

Phá hoại Pháp có ba cặp: Trước phá "một" "khác", kế phá tình (căn trần):

1/ Vì trải pháp quán hạnh, dù biết "một" "khác" đã không, nhưng chưa nói tình trần chẳng thật có. Nay vì muốn trải pháp, nói không, để cho tâm quán tiếp xúc cảnh tịnh này, nên kế là, phá tình trần.

2/ Điên đảo luống dối sinh khởi không có căn bản, nhiễu loạn mà sinh, bị bịnh thì chữa trị. Tùy theo sự chống chế, liền phá. Cho nên trước phá bịnh "một" "khác", nay, rửa sạch chấp tình trần.

3/ Bồ-tát soạn luận, vốn để giải thích kinh, mà các kinh Phương đẳng đều nói sáu tình bản tánh là không tịch, chỉ nói rải rác trong kinh, lợi căn có thể ngộ, kẻ căn trí độn chưa hiểu rõ. Nay vì giải thích rộng sáu tình nên có phẩm này.

Tất cả chúng sinh vì có tình này, nên dấy khởi các phiền não. Người tại gia do tình trần mà khởi ái. Ngoại đạo xuất gia, do tình trần mà sinh chấp. Pháp Phật có sở đắc, nghĩa của người đại, tiểu thừa cũng như thế.

Nay quán tình trần này vì rốt ráo không từ đâu có nên ái kiến của Đại Tiểu, trong ngoài liền dứt, cho nên có phẩm này.

Lại các kinh Phương đẳng v.v... đều nói sáu căn sám hối, ngộ sáu vốn không, tội của sáu căn liền diệt.

Dựa trên nền tảng muốn vì đời sau sám hối, nên quán sáu căn là không. Lại kinh Pháp Hoa, v.v... nói sáu căn thanh tịnh. Nay ngộ sáu vốn không nên sáu căn thanh tịnh.

Nay muốn giải thích các kinh như thế, nên phá bỏ sáu tình, đều có cả ý sau này. Kế là phân biệt về ý, nghĩa là phẩm trước phá "một" "khác", phá chung các pháp. Vì muôn pháp và Đại có nghĩa một thể, khác thể đều không thành.

1/ Từ đây về sau, phá riêng các pháp, nghĩa là có nhân quả tình trần trong muôn tượng. Trước chung, sau riêng. Về thứ lớp của quán môn cũng là lập nghĩa trước sau, cho nên có phẩm này.

2/ Ở trước phá "một" "khác", giải thích pháp phá thường vô thường.

Nay kế là phá riêng pháp vô thường, cũng là trước chung, sau riêng làm thứ lớp.

3/ Vì lý "một" "khác" ẩn, còn nghĩa tình trần thì hiển, cho nên bỏ "một" "khác" để lập tình trần, nên có phẩm này.

4/ "Một" "khác" chỉ, là điều mà ngoại đạo chấp, còn tình trần thì trong ngoài đồng chấp. Vì chấp riêng không thành, nên dẫn cái sau chung để bào chữa nên có phẩm này.

5/ Trong phần cuối của phẩm Phá "khác" ở trên, Luận chủ quở trách người ngoài rằng "không mà chấp "có", "có" mà chấp "không". Nay vì tiếp theo phẩm này nên nói thật sự có tình trần mà "có" thì thấy là "có", chẳng phải "không" mà chấp, cũng chẳng phải "có" mà chấp "không".

Nếu Luận chủ phá tình trần thì "có" chấp đối với "không", mà lập riêng pháp Phật, nghĩa là "không mà" chấp "có", nên có phẩm này.

Trước phá tình, kế phá trần. Nghĩa là tình trong trần, ngoài, vì gần, xa bất đồng cho nên phá trước sau.

Hỏi: Nay phá "một", "khác" bằng với nghĩa phá tình trần phải không?

Đáp: Theo nghĩa chung thì bằng, nhưng vì ngoại đạo chấp ngang trái một "khác" nên họ cho rằng đại hữu và muôn pháp là "một" thể, "khác" thể. Cũng ngoại đạo chấp ngang trái rằng tình tạo riêng, tạo riêng tạo khắp và các trần như bình, v.v... có thể thấy mà thật thì không có pháp này, cho nên về nghĩa phá là bằng nhau, mà có chút khác nhau.

Đại hữu là "một" thể, "khác" thể, chỉ ngoại đạo chấp, cho nên ở chỗ khác nói rằng: Về đại hữu của ngoại đạo, kinh nói đây là nên phá, không chấp nhận. Nếu là tình trần có cả trong ngoài, cho nên vừa chấp nhận, vừa bác bỏ. Nếu ngang trái cho là "có" thì dứt trừ, mà không chấp nhận. Nhân duyên giả gọi tình trần thì nhận lấy mà không phá bỏ.

Hỏi: Phẩm Phá Tình này có gì khác với phẩm Phá Tình của Trung luận hay không?

Đáp: Trung luận chỉ phá tình, mà không phá nghĩa "biết sinh", còn phẩm này thì phá cả hai. Trung luận phá chung nghĩa "kiến", không

chia ra đến, không đến, còn luận này thì phá riêng nghĩa đến, không đến. Vì sao ? Vì Trung luận phá nội học. Người Đại, Tiểu thừa nội học chỉ nói không đến "năng kiến", cho nên Trung luận phá thẳng chấp đó. Ngoại đạo chấp cả đến, không đến, cho nên luận này phá cả hai mê.

Nói về tình, luận Trí độ cho rằng chín mươi sáu thuật không nói "ý thức". Vì "ý thức" khó hiểu, nên chỉ nêu năm tình, và đối với ý. Thần ngự ở ý, vận hành trong mắt v.v... nên thấy được sắc.

Hỏi: Đã gọi ngoại đạo không nói về ý thức, vì sao nói ý vận hành ở mắt?

Đáp: Ngoại đạo không nói từ "ý căn", sinh "ý thức", chỉ nói có gốc bình đẳng của tâm, gọi là ý. Thần ngự ở ý này, đi qua mắt v.v...

Nay nói phá tình, có hai nghĩa:

1/ Chính phá ngoại đạo không có sáu chấp có sáu, phụ là phá người của nội giáo ngang trái cho là sáu.

2/ Hoặc nội, hoặc ngoại có tên của sáu tình này, đều khởi pháp Phật.

Luận Thành Thật cho rằng ở kiếp sơ, mọi vật chưa có tên gọi. Vì thọ dụng, nên bậc Thánh giả đặt tên. Như bình, y, v.v...

Hỏi: Vì sao bậc Thánh nói sáu?

Đáp: Về đạo môn chưa hề nói sáu, không sáu, chỉ vì điên đảo nên thọ sáu căn này. Vì muốn cho họ ngộ "sáu là không cho nên bậc Thánh nói sáu. Như kinh nói vì giúp chúng sinh ngộ nghĩa bậc nhất nên nói thế đế, cho nên khiến ngộ "sáu là không".

Sáu nghĩa là Chư Phật ba đời xuất thế đều vì một việc lớn, đó là khai thị ngộ nhập tri kiến Chư Phật. Tri kiến Chư Phật, tức là bốn trí quán sáu tình này xưa nay vắng lặng, gọi là trí Như lai. Dù là vắng lặng nhưng đối với chúng sinh điên đảo, thì rõ ràng có sáu, tức là trí Phật. Ngộ "sáu" không thật có "sáu", rõ "không thật có sáu" mà sáu, nhậm vận hiện tiền, gọi trí tự nhiên, ba trí này không từ thầy truyền dạy, gọi là trí Vô sư.

Bốn trí này là tri kiến của Phật. Chư Phật ba đời vì muốn khai thị ngộ nhập tri kiến này cho nên xuất hiện ở đời. Bốn trí này tiếp xúc bất cứ chỗ nào cũng đều được sáng tỏ. Chỉ theo ở tâm chúng sinh được ý chính đáng, nên nói theo phẩm Tình để nói.

Phẩm này có hai phần:

1/ Phá nhãn tình.

2/ So sánh năm tình còn lại.

Phần đầu lại có hai:

1/ Phá tình để sinh ra biết.

2/ Chính là phá tình.

Trước là phá quả, kế gọi là phá nhân. Nhân quả đã phá, sự tình sẽ tiêu tan hết. Ngoại đạo cho rằng nhất định có ngã, pháp sở hữu của ngã, hiện tiền có.

Phẩm phá "một", trước là dùng pháp để chứng cho nhân. Nay phẩm này đầu tiên dùng pháp để chứng pháp. Nhất định có ngã sở, nghĩa là có một chiếc bình.

Có Pháp hiện tiền có, nghĩa là năm tình sinh ra sự hiểu biết, chứng tỏ có pháp ngã sở như bình v.v...

Hiện tiền nghĩa là năm thức biết pháp hiện tại, lại hiện sự đáng tin. Ai là người không biết màu xanh, màu vàng ư?

Nói biết nghĩa là sáu căn đều bốn hợp, trong bốn hợp đều sinh ra biết, mắt hợp với trần, biết xanh vàng, cho đến ý hợp với pháp biết được pháp. Nay chỉ lấy năm biết, không nói ý biết, có hai nghĩa:

1/ Ngoại đạo không nói ý thức, như trên đã nói.

2/ Ý biết cả ba đời, vì không phải pháp hiện tiền, nên không nêu. Năm tình đối với năm trần, sinh ra năm biết, vì là pháp hiển hiện, cho nên nêu riêng.

Hỏi: Xem văn này nói sinh ra biết, tức giống với nghĩa mà Vệ-thế sư đả phá riêng phải không?

Đáp: Chính là phá Vệ-thế, để tiếp theo phẩm phá "khác" ở trên. Cho nên Thế sư lập bốn hợp sinh ra biết, giải thích vặn hỏi "không" mà chấp "có" mà chấp "không" ở trước, trong khi Tăng-khư nói vì duyên hợp nên "có" tác dụng của tri giác.

Y theo nghĩa dụng, cũng được nói về sinh, nhưng thể thì bất sinh.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ nói ba hợp?

Đáp: Người ngoài nêu pháp để chứng cho pháp, không giữ lại thần. Nếu giữ lại thần thì lại rơi vào thua thiệt, nên họ chỉ lập ra pháp. Nếu nghĩa pháp thành thì nghĩa người tự lập. Cho nên văn nói rằng nhất định có ngã sở.

Nội giáo nói rằng thấy sắc đã biết, thì đâu cần dùng sinh? Nội giáo phá biết, sinh có ba môn, đó là trước, sau, cùng lúc.

Nay là phá trước thấy, sau biết, vốn là chưa thấy sắc xanh, vàng có thể phải biết màu xanh, vàng. Nay mắt thấy màu xanh, vàng đã rõ ràng, thì biết sinh vô dụng. Đây chính là bác bỏ nghĩa của Số luận.

- Nhãn căn đã thấy được sắc, thì đâu cần dùng thức. Nếu phải có thức mới biết rõ màu xanh, vàng thì sao gọi là mắt thấy. Nếu nhãn thức

hòa hợp mới thấy, thì trái với tông nghĩa đã lập là mắt có công năng thấy.

1/ Nếu trước biết sinh... trở xuống, là thứ hai, phá trước biết, sau thấy. Nhưng biết trước, thấy sau, biết thì có dụng, chỉ vì thấy là "không" nên biết không được sinh.

2/ Lại có lỗi trái tông:

- Ông nói rằng bốn hợp sinh biết. Nay bốn chưa hợp mà biết đã sinh, nên trái với tông trước. Trước được tông biết là rơi vào vô dụng. Nay biết được dụng lại rơi vào trái tông.

Người ngoài nói rằng: Nếu cùng lúc sinh, bào chữa rằng khi thấy sắc, liền biết sinh. Lúc biết sinh thì thấy sắc, cho nên không có hai lỗi trên.

Hỏi: Vì sao không có Tu-đố-lộ?

Đáp: Vì có hai lý do:

1/ Người ngoài trước lập một cái biết hiện tiền. Đề-bà thường quán xuyến về ba vặn hỏi, nghĩa là trước sau cùng lúc. Nhưng Thiên Thân vì muốn phát phá cùng một lúc nên lập ngoài nghĩa sinh.

2/ Cho nên không có Tu-đố-lộ. Cũng có thể vì dễ hiểu nên không giải thích, cho nên không có dẫn.

Nội giáo nói rằng... trở xuống là bổn kệ, chia làm bốn:

- Nhắc lại.
- Bác bỏ.
- Vặn hỏi.
- Giải thích.

Nếu sinh cùng lúc là nhắc lại.

Việc này không đúng... trở xuống, là bác bỏ.

Sinh, vô sinh, chung, không sinh cùng một lúc là vặn hỏi thứ ba.

Hỏi: Đây y cứ vào vặn hỏi nào?

Đáp: Chính là y cứ môn Vô sinh để bắt bẻ, vì người ngoài lập cùng lúc sinh. Nay chỉ phá sinh đó thì cùng một lúc liền hoại. Lại sinh chung cho cả trước, sau, cùng một lúc. Nay phá về sinh, thì phá đủ cả ba nghĩa. Lại nếu chỉ phá thấy, biết cùng một lúc thì không được gồm phá pháp khác.

Nay nếu phá sinh thì được gồm hiển bày muôn pháp vô sinh. Vì "có", vì "không", vì trước phá, nên thứ tư, là giải thích phá. Vì "có", giải thích sinh ở trên. Vì "không" giải thích vô sinh. Vì trước phá nên giải thích cái chung ở trên. Nhưng phá trước có hai:

1/ "Có", "không", đối với chung thì là ở trước, cho nên phá "có"

"không" gọi là phá chung.

2/ Theo Thiên Thân, dùng hai bổn kệ đầu, gọi đó là chung. Kệ đầu phá trước thấy, sau biết. Đây là có thấy, không có biết.

Bài kệ kế, là phá biết trước, thấy sau, là có "biết", không có thấy. Hai kệ trước đả phá "có" "không", thì gọi phá chung, nên nói rằng phá trước. Lại trong bổn kệ, nói rằng vì "có", vì "không". Hai thứ này tức là hai Tu-đố-lộ. Vì lại chỉ hai thứ này, nên nói rằng hai Tu-đố-lộ. Trong chú thích được chia làm hai: Trước, giải thích bổn kệ; kế là phá nghĩa cùng một lúc.

Sở dĩ nói hai giải thích, này vì người ngoài lập cùng một lúc sinh. Bổn kệ phá sinh đó. Theo nghĩa của Thiên Thân, phá cùng một lúc có thì cả hai nghĩa đều dứt. Phần đầu lại có ba:

1/ Nhắc lại ở ba giữa, dưới.

2/ Bác bỏ chung.

3/ Vì sao... trở xuống, là thứ ba, chính phá.

Lại nữa, nếu cùng một lúc là nghĩa thứ hai, phá cùng một lúc. Thấy là nhân, biết gọi là quả. Nếu thấy biết cùng một lúc thì đều mất sự đối đãi nhau.

Lại nữa, mắt là thấy sắc chăng? Từ trên đến đây là phá nghĩa biết sinh, nay là thứ hai kế, phá cái thấy kia, cũng chia làm ba môn:

1/ Môn phá đến, không đến.

2/ Phá tánh của mắt tự thấy.

3/ Phá lại cái thấy đến, không đến.

Về nghĩa Đại, Tiểu thừa của pháp nội là bất đồng, đều nói rằng mắt là nhìn xa không đến, có thể thấy. Tăng-khư cũng nói rằng mắt có thể nhìn xa. Cho nên mắt thấy việc ác thì phải tránh ngay. Gặp phải việc tốt, cần phải làm ngay. Tai nghe tiếng cũng thế, điều này hoàn toàn đồng với pháp Phật.

Ba căn mũi, lưỡi, thân vì được thành thân, nên đếncăn mới biết, cũng đồng với nghĩa nội. Nay Đề-bà vì phá chung các nhà nên chia ra hai mối để trách.

1/ Phá cái thấy đến chỗ sắc, dễ hiểu.

2/ Lại nữa... trở xuống, Thiên Thân muốn bắt bẻ phá nghĩa cái thấy đến ở trên, sinh là phá cái thấy không đến. Nên có bốn vặn hỏi:

1/ Gần, xa đều không đến, lẽ ra đều không thấy.

2/ Gần, xa đều không đến, lẽ ra đều thấy.

3/ Nếu thấy gần, thì không thấy xa, lẽ ra đến gần, không đến xa.

4/ Nếu thấy gần, không thấy xa, lẽ ra thấy xa, không thấy gần.

Lại nữa... trở xuống, là chia ra hai môn để trách lại nghĩa cái thấy đến đến sắc.

1/ Nói rằng nếu thấy sắc rồi mới đi, thì sẽ rơi vào lỗi vô dụng. Nếu không thấy mà đi thì được có tác dụng thấy, mà trái với điều ý đã nhận lấy.

2/ Lại nữa chỗ không có mắt, cũng không chấp... trở xuống là lại chia hai môn để phá đến, không đến.

1/ Trước là nói nếu mắt đến chỗ sắc thì được nghĩa nhận lấy sắc, và sẽ mất mắt trên mặt.

2/ chấp lấy sắc. Lại nữa... trở xuống, lại phá mắt không đến chỗ sắc, cũng có bốn vặn hỏi:

1/ Đồng là không đến, thì chướng ngại cho trong ngoài đều nhìn thấy.

2/ Đều không thấy.

3/ Thấy chướng ngại trong không thấy ngoại, lẽ ra cũng thấy ngoại, không thấy nội.

4/ Có thấy, không thấy; có đến, không đến, vì cả hai nhà nội ngoại đều nói “không đến”, cần phải khéo léo mà phá.

Kinh Niết-bàn chép: Nếu thấy đến, thì nay mắt thấy lửa, lẽ ra lửa đốt mắt. Mắt thấy nước, nước lẽ ra làm ướt mắt. Luận Trí Độ, quyển hai mươi tám giải thích: - Biết tâm chúng sinh hướng về, người ngoài hỏi rằng: biết tâm chúng sinh hướng về là đi hay không đi? Nếu đi thì đồng với người chết, còn không đi thì sẽ không kết hợp với cảnh. Lại nếu không đi, thì sao kinh lại nói rằng nhân mắt duyên sắc, sinh ra nhãn thức.

Luận chủ đáp: Không đi, không ở mà biết. Điều này cũng khó hiểu. Vì nếu nói tâm pháp chẳng đi, không đi, thì lẽ ra cũng chẳng biết, không biết. Nếu nói rằng vì tâm là lự trí, cho nên biết, nay hỏi lự trí vì sao không đi? Rốt cuộc không khỏi bị trách.

Người ngoài cho rằng vì mắt thấy nhau. Từ trên đến đây là phá cái thấy đến, không đến. Nay là thứ hai phá mắt tự thấy.

Ở trên dùng hai môn đến, không đến để trách cứ, lời lẽ đều khuất phục, người ngoài không có cách nào để bào chữa. Họ chỉ nói rằng mắt là tướng thấy, không có mắt mà thôi. “Có” tức thể tánh năng thấy, nói chi đến và không đến.

Nội giáo nói rằng: nếu mắt thấy, thì lẽ ra tự thấy mắt. Nhiệt là thể, tướng của lửa, mà mình, người đều nóng. Sự nhìn thấy là thể tướng của mắt, lẽ ra tự và tha đều thấy. Hễ mở mắt ra thì thấy màu xanh, vàng

bên ngoài. Nhắm mắt lại lẽ ra thấy màu đen, trắng bên trong. Lại hỏi: mắt là thấy hay không phải thấy. Nếu mắt là thấy, đã tự là mắt, lẽ ra phải tự thấy. Nếu tự không thấy tự, thì lẽ ra chẳng phải mắt. Lại nếu thấy là mắt, nếu thường có mắt thì lẽ ra thường thấy. Nếu có lúc thấy, đôi khi không thấy thì có lúc mắt, không phải mắt. Nếu thấy "khác" với mắt, thì thấy sẽ tự thấy, lẽ ra chẳng phải mắt thấy. Lại nếu thấy khác với mắt thì nóng lẽ ra khác với lửa?

Người ngoài cho rằng như ngón tay. Luận chủ nêu lửa để vặn hỏi, người ngoài dùng ngón tay để giải thích, trong khi chưa hẳn phát ngôn, cũng có thể đưa thẳng ngón tay lên.

Nội rằng vì xúc chạm là nghiệp (hành động) của ngón tay. Mắt lấy sự nhìn thấy làm tướng. Ngón tay không lấy xúc chạm làm tướng, cho nên không phải dụ. Lại nếu xúc chạm tức là ngón tay, thì lúc không xúc chạm, lẽ ra không có ngón tay. Nếu thường có ở ngón tay, thì phải thường có ở sự xúc chạm. Lại sự xúc chạm tức là ngón tay. Đã tự là ngón tay, thì lẽ ra tự xúc chạm. Nếu không tự xúc chạm thì lẽ ra không tự là ngón tay.

Lại nữa, nếu thấy tức là mắt, tự đã không thấy thì tự lẽ ra chẳng phải mắt. Nếu tự là mắt, thì tự lẽ ra có thể thấy? Lại tự không thấy mà là mắt thì thấy tha, lẽ ra chẳng phải mắt?

Lại, ba đốt là tướng ngón tay, sao thấy khác là tướng của mắt? Nay không thấy, bèn có mắt; không có ba đốt, lẽ ra có ngón tay? Nếu lấy cử chỉ lay động của ngón tay làm tướng ngón tay, thì lẽ ra cũng lấy động tác mở nhắm của mắt làm tướng của mắt.

Người ngoài cho rằng vì nhãn quang và ý đi, cho nên thấy sắc. Đây là lớp thứ ba, phá đến, không đến. Sở dĩ lại phá đến, không đến, là vì người ngoài nghe nội giáo trước, phá đến, không đến trong khi đó lời lẽ của họ đều chịu khuất, không lấy gì để giải thích, chỉ nói rằng thể tánh của mắt là năng thấy. Nhân lời họ nói, Luận chủ vẫn trách cứ về tướng thấy của họ bất thành.

Nay trí nghĩ của người ngoài lại nẩy sinh giải thích lại lần nữa về nghĩa "đến, không đến" ở trước rằng: Nghĩa của tôi có cả đến, không đến. Nhãn quang và ý đi đến chỗ sắc, mà thể của mắt không đến với sắc.

Sở dĩ cần ý đi là vì:

1/ Ý muốn thấy sắc ở trước nên đến chỗ đó.

2/ Nhãn quang không biết, phải có ý dẫn đường, cho nên ý với nhãn quang đi chung.

Luận Thành Thật sư nói: nhãn quang không đi, mà ý chẳng đi, không đi. Nội giáo nói rằng: Nếu ý đến chỗ sắc, thì ý này không có "giác". Buông thả đoạt lấy giác. Nếu ý mà đi thì thân sẽ không có ý, do đó như người chết. Lấy sự việc này để chê bai ngoại đạo. Ngoại đạo coi mặt của nội giáo là chết. Ngoại đạo đâu thể nói bàn. Lại cũng nên nói rằng nếu nhãn quang đi, thì thể của mắt không có ánh sáng, là ngoại đạo mù lòa.

Chú thích có hai: Trước là giải thích bổn kệ, nhưng ý thật không đi, không có hai nghĩa giải thích ý không đi.

1/ Xa, gần cùng lúc, "biết" chẳng phải pháp đi.

2/ Quá khứ đã dứt. Nếu ý mà đi, thì ý lẽ ra cũng dứt. Vị lai chưa khởi, ý duyên vị lai, lẽ ra cũng chưa khởi, mà thật ra thì không như vậy, cho nên biết không đi.

Người ngoài nói rằng như ý ở thân, giải thích vặn hỏi "không có giác" ở trên. Ý ở thân, chẳng phải không có giác, bởi sức của ý có thể biết các trần ở xa, thì hai nghĩa thành.

Nội giáo nói rằng nếu vậy thì không đúng, ý vốn đi, được hợp. Ý kia đã không đi, thì không hợp sẽ được tránh khỏi lỗi "không có giác", lại rơi vào lỗi "không hợp".

Người ngoài nói rằng vì ý, nhãn quang, sắc kết hợp, cho nên thấy. Trong các lập, lối bào chữa này rất khéo. Mắt, ý ở thân, tránh khỏi lỗi "không có giác", "không có mắt". Sức của ý có thể vận chuyển nhãn quang đến chỗ sắc ở trước thì hợp với sắc. Cho nên tránh khỏi lỗi "không có hợp".

Nội giáo nói rằng nếu vì hợp nên thấy, sinh không thấy, nghĩa là thả hợp, đoạt lấy thấy. Đây là đối với người, là đối với chủ, là nói năm thứ hòa hợp: mắt, nhãn quang, ý, sức ý, sắc.

Cái thấy trong năm pháp, nhất định thuộc về cái gì? Cái gì là thấy? Nghĩa là năm hợp mới thấy thì không nên nói thấy nhất định thuộc về mắt.

Người ngoài cho rằng vì thọ hợp, nghĩa là lấy phá làm lập . Nội giáo lấy dụng hòa hợp để phá kiến chấp. Ngoại đạo liền chấp hợp, để làm lập, nhưng khiến có hợp thì có ở kiến.

Nội giáo nói rằng nêu thể của ba pháp khác nhau, cuối cùng không được hợp. Lại thể của ba pháp khác nhau, đều không có lý thấy. Dù lại hợp chung, cuối cùng không thể thấy. Như ba người mù nhóm họp chung, cuối cùng không có tánh thấy.

Trên là nói không hợp, không được thấy. Nay nói hợp, không

được thấy, cho nên rốt ráo không thấy. Như quở Ca-diếp thấy sắc và mù v.v... Quở Thiện Cát không trông thấy Phật, đó là biết Phật. Đại phẩm v.v... nói các pháp không có chỗ thấy, không có chỗ biết, đều là ý của phẩm này.

Tai, mũi... trở xuống, là thứ hai, so sánh phá tình còn lại.

PHẨM THỨ SÁU: PHÁ TRẦN

Nhưng trong căn, ngoài trần, nhân duyên đối đãi nhau. Kia đã không có trong, thì đâu có ngoài ư? Chỉ vì hạng độn căn chưa thể ngộ, dù nói không có trong, vẫn còn cho rằng có ngoài, cho nên kế là phá ngoài. Lại nghe ở trên nói không có trong mà không tin, cho nên nêu bên ngoài để chứng minh bên trong, cho nên lại phá trong.

Lại vì muốn trải pháp quán hạnh để cho chúng sinh tỏ ngộ, gặp việc đều là đạo, nên trước phá trong, nay phá ngoại.

Lại vì muốn chỉ bày cho biết trong, ngoài không hai. Vì sao? Vì ngoài sung mãn cả thì thân bèn trở thành trong. Căn bên trong tan hoại, thì trở về bên ngoài. Cho nên biết tánh trong, ngoài xưa nay là không hai. Nay vì muốn chỉ bày tánh không có hai đó, nên trải pháp để nói.

Muốn giải thích các kinh Phương đẳng là nói về nghĩa "không" của nội ngoại, như Đại phẩm (Bát-nhã) nói rằng thế nào là "không" của trong? Nghĩa là nhãn "không", cho đến ý "không". Thế nào là "không" của ngoại? Nghĩa là sắc "không", cho đến " pháp không".

Kinh chỉ giải thích sơ lược, trước kia, người lợi căn nghe liễu ngộ ngay, nên nói về số rộng. Về sau người độn căn do đó mà được hiểu rõ.

Lại, sáu trần là gốc của sinh tử. Vì sao? Vì do sáu trần này mà khởi nhận thức điên đảo về tịnh, bất tịnh. Vì điên đảo về tịnh, bất tịnh nên sinh ra ba độc. Vì nhân duyên ba độc, nên khởi lên ba nghiệp. Vì nhân duyên ba nghiệp nên sinh ba cõi.

Nay xem xét sáu trần không từ đâu mà có , thì "hoặc" "nghiệp" liền tiêu, cho nên phá trần.

Lại vì không ở sáu trần, nên muôn hạnh thành tựu. Như kinh Kim Cương Bát-nhã nói không trụ sáu trần, mà thực hành bố thí, thì bình đẳng với mười phương không. Đoạn dưới lại nói lấy tâm không bám trụ sáu trần có thể thành tựu chúng sinh, làm trang nghiêm cõi nước Phật.

Lại như kinh Duy ma nói thế nào là gốc bịnh? Nghĩa là có duyên bám, duyên bám ở sáu trần. Nay xem xét không có sáu trần, thì không có đối tượng để duyên bám, tất nhiên gốc bịnh sẽ tiêu diệt, cho nên tất cả "nhân" "pháp" và bịnh "không" đều trừ.

Nay vì giải thích các kinh Phương đẳng như thế, cho nên phá trần. Lại các ngoại đạo chấp có lân hư vi trần là gốc của muôn hữu biến hóa. Nếu muôn hữu biến hóa tiêu diệt, sẽ trở về với trần gốc.

Phẩm này tìm tòi tất cả trần từ thô, đến tế đều hoàn toàn không

từ đâu mà có , là phá bỏ gốc chấp của ngoại đạo. Gốc đã nghiêng ngả, đương nhiên muôn hóa sẽ hư hoại, cho nên phá trần.

Hỏi: Nay luận này nói không có trần, với Duy thức mà luận Nhiếp Đại thừa đã nói, có khác gì nhau không?

Đáp: Tướng chung của luận kia nói không, tướng riêng của luận này nói không. Lại luận ấy cho rằng, vì do thức biến dị, nên hình thành sáu trần. Cho nên có ở thức mà không có trần.

Nay nói chẳng những không có trần mà cũng không có thức. Vì sao? Vì nếu có ở trần thì có thể được sinh thức. Xem xét trần không được, thức do đâu sinh? Lại nay chẳng những xem xét trần, thức có không được mà còn xem xét trần, thức không có cũng không được. Vì sao? Vì trần, thức vốn tự không phải hữu vô, thì từ đâu sinh ra vọng không có trần, cũng không có chân thật. Năm câu tự bỏ, không như luận khác chỉ trụ vào lý ba vô tánh, cho nên phẩm Pháp của Trung luận nói rằng tất cả thật, không thật đều dứt bặt, tức nói cho điều đó.

Hỏi: Phẩm này phá các trần nào?

Đáp: Phá khắp các trần trong ngoài của Đại, Tiểu thừa, nhưng trong, ngoài giải thích trần khác nhau, chia ra nghĩa 12 nhập. Nay sẽ lược nói lại.

Phẩm chia làm ba phần:

1/ Cách Phá trần.

2/ Thời gian Phá trần.

3/ Nói về được lợi ích.

Phần đầu, lại có hai:

1/ Phá ngoại đạo chấp trần.

2/ Phá nội học chấp trần.

Trước cũng là phá quả trần "sở tạo", kế là phá đại nhân "năng tạo" . Phần đầu lại có hai:

1/ Trước, phá sắc trần.

2/ Kế là phá bốn trần.

Phá sắc trần lại có hai:

1/ Phá người ngoài tự lập ba thứ trần.

2/ Phá người ngoài dẫn chứng khác có ba thứ trần.

Trước là phá ba trần, tức thành ba khác nhau:

1/ Phá bình là hiện thấy.

2/ Phá sắc là hiện thấy.

3/ Phá vi trần là hiện thấy.

Vả nói về cái có thể thấy, không ngoài ba trần này. Ba trần này

không thành thì cái có thể trông thấy bèn hư hoại.

Lại, một trần đầu trong ba trần này là trần mà ngoại đạo thấy, do ngoại đạo nói bình là có thể thấy. Người Đại, Tiểu thừa của pháp Phật đều nói rằng, bình chẳng phải có thể thấy. Cho nên trước là, phá bình có thể thấy, để phá ngoại đạo. Phá sắc và vi trần thì phá chung trong ngoài, cho nên phá ba trần này thì nghĩa trần dứt hết.

Ngoại đạo cho rằng bình v.v... nên có tình, vì có thể chấp lấy. Phẩm tình nêu riêng, chứng chung. Phẩm này nêu riêng, chứng riêng. Cho nên dùng trần để bào chữa tình. Nếu không có tình thì ai nhận lấy bình ư? Nếu không có tình chấp lấy trần, thì lẽ ra chẳng phải tình năng nhận lấy. Chẳng phải tình đã không thể lấy, phải biết rằng, tình có thể lấy. Trần đã có "sở", thì "năng thủ chẳng phải không.

Nội giáo nói rằng chẳng phải sắc riêng là bình, cho nên bình chẳng phải hiện thấy. Nhưng nếu dùng lý để lấn át, thì ông lấy "sở thủ" để làm chứng cho "năng thủ", ta cũng lấy "năng thủ" để so sánh với "sở thủ". Năng thủ đã không có, há có sở thủ. Chỉ vì luận chủ từ bi buông lời nói tùy theo phá. Nhưng mắt có thể thấy là đứng đầu trong sáu tình trần được thấy là đầu tiên của sáu trần. Vì thế phẩm trước phá "hay thấy", còn phẩm này phá "được thấy". Ý phá rằng:

- Theo nghĩa của ông, thì năm trần hình thành bình. Nay chỉ thấy sắc chẳng phải thấy bình. Ông đâu được nói bình là hiện thấy. Nếu bình là hiện thấy thì riêng bình được sắc tạo thành, không nên năm trần làm thành bình. Nếu năm trần làm thành bình, bình có thể thấy, thì năm trần đều có thể thấy. Nếu năm trần đều có thể thấy thì đó là trần loạn. Ở trần đã loạn, năm căn cũng loạn mà vì trần thật sự không loạn, nên bình chẳng phải hiện thấy.

Lại bình là sắc có thể thấy, vì thành có thể thấy, tiếng v.v... không thể thấy, thì thành lẽ ra không thể thấy.

Lại bình do cả hai vật có thể thấy, không thể thấy hình thành, thì lẽ ra đủ cả có thể thấy, không thể thấy . Nhưng ngoại đạo nói bình chung là có thể thấy, cũng như nam nữ chung có thể thấy, cho đến nói rằng cõi nước chung v.v... có thể thấy. Đây không phải chỉ là ngoại đạo, mà ngay như người Đại, Tiểu thừa có sở đắc, vừa nhìn là đều có cái thấy này.

Nay phá một phần cái bình có thể thấy, không được nói là nguyên chiếc bình có thể thấy. Cũng như một phần nam nữ có thể thấy, chứ không được nam nữ có thể thấy. Một phần nào cõi nước có thể thấy, không được nói cả cõi nước có thể thấy. Đây là phá khắp tất cả tâm

điên đảo của đại tiểu, trong ngoài. Nhưng nói một cách tốt đẹp thì dù chung với riêng, một phần hay nhiều phần, đều không thể thấy, vì rốt ráo không có trần điên đảo. Như con thú ngu si cho rằng bóng nắng là nước, nào có chung riêng, một hay nhiều phần.

Luận chủ từ bi, e rằng kẻ độn căn không thể tin, hiểu nên lại mượn vọng riêng để dừng cái vọng chung, cho nên nói là "một phần có thể thấy, còn nhiều phần không thể thấy".

Hỏi: Làm sao biết được mượn vọng để ngăn dứt vọng?

Đáp: Vì nếu một phần có thể thấy là thật, thì không nên phá sắc và lân hư trần có thể thấy, mà các vì Tiểu thừa như ngoại đạo Số luận chấp rằng sắc chung có thể thấy là "không". Còn một phần sắc, mới là thật có. Đây là không hiểu ý của Chư Phật, Bồ-tát là mượn vọng để ngăn dứt vọng.

Người ngoài nói rằng vì lấy một phần, vì tất cả lấy niềm tin nhằm bào chữa bình không phải hiện thấy ở trên. Lấy một phần sắc, gọi là lấy bình. Đó là điều mà người đời đều tin, chứ không riêng gì tôi.

Vì lấy một phần, nên tất cả đều lấy, là tự lập tông. Vì tin nên dẫn người khác để làm chứng. Nội cho rằng nếu chỉ chấp lấy một phần, không chấp lấy tất cả thì ở đây chứng tỏ rằng chỉ thấy một phần sắc, chứ không phải thấy tất cả. Như một căn tình có thể thấy tất cả căn còn lại, không gọi là thấy. Nay cũng một phần sắc có thể thấy, bốn phần còn lại không gọi là có thể thấy. Nếu ông nói thấy một phần sắc, gọi là tất cả có thể thấy thì lẽ ra cũng mắt là "năng kiến", tất cả căn khác đều gọi "năng kiến".

Lại nếu thấy một phần sắc, là thấy tất cả, thì cả năm trần lẽ ra đều có thể thấy. Nếu năm trần đều có thể thấy, thì mắt đã thấy sắc, lẽ ra phải thấy cả năm trần, thì trong nhãn căn, lẽ ra phải đủ cả năm căn.

Lại một phần là sắc, tất cả gọi là bình. Bình là hữu "phần", sắc gọi là "phần". Nếu thấy "phần", thì thấy "có phần", cho nên "phần" và "hữu phần" là một. Như trong phá "một", phá "khác" nói nếu "phần" khác với "có phần". Nay thấy "phần" làm sao thấy "hữu phần".

Người ngoài cho rằng có bình có thể thấy, vì nhận sắc hiện thấy. Từ trên đến đây, phá bình là hiện thấy, phá người ngoại đạo và nghĩa thế tục đã xong.

Nay là thứ hai, phá sắc là hiện thấy, phá chung tất cả trong, ngoài. Nay ý bào chữa là năm phá làm lập, trên lập nghĩa bình là cái hiện thấy.

1/ Hai quan điểm của luận chủ nói mắt chỉ thấy sắc, thật ra không

thấy bình. Đây là mượn sắc để phá bình. Người ngoài nói ông đã chấp nhận sắc của tôi là hiện thấy, vốn dùng sắc để thành bình. Sắc "năng thành" đã có thể thấy, bình "được thành", lẽ ra cũng có thể hiện thấy.

2/ Từ vượt hơn mà được gọi tên. Như cho năm trần đều là sắc, mà sắc thì được gọi là sắc. Hương còn lại v.v... từ riêng mà được tên. Nay cũng so sánh như thế. Dù bình có nhiều vi tạo thành, nhưng vì sắc đã vượt hơn nêu từ sắc được tên, gọi là hiện thấy.

3/ Đều chung. Nếu không cho bình là hiện thấy, thì lẽ ra cũng không thừa nhận sắc là hiện thấy. Đã thừa nhận sắc hiện thấy, thì lẽ ra cũng thừa nhận bình hiện thấy.

Nội giáo nói rằng nếu phần này hiện thấy, phần kia không hiện thấy, thì phá sắc ngoài là hiện thấy. Sắc là pháp chướng ngại. Như sắc của một cây cột, chỉ thấy phần này không thấy được phần kia, sao lại nói sắc là hiện thấy. Nếu thấy phần này gọi là hiện thấy, thì không thấy phần kia lẽ ra gọi là không hiện thấy.

4/ Lại vì phần này ở sắc không thấy ở kia, nên kia gọi là không hiện thấy. Đối với sắc kia không thấy ở đây cho nên phần này cũng không hiện thấy. Trước sắc để phá bình, nay là mượn sắc để phá sắc, nghĩa là phá kia, đây lẫn nhau chứ không phải Luận chủ lập chướng ngại của sắc chướng để phá ngoại. Đây tức phá nghĩa của người Số luận.

5/ Người Số luận cho rằng biết được tưởng bình thật, đeo đuổi theo hiểu biết về bình. Nay nói mắt thấy sắc, thì tưởng cái gì mà hiểu? Người Số luận cho rằng các sắc như dài ngắn v.v... là đối tượng mà mắt thấy, cũng lập ra cách phá này: "Dài có kia đây, thấy đây, không thấy kia, vì sao lại thấy dài?"

Chú thích có hai:

1/ Giải thích bổn kệ: phần trong phần kia không hiện thấy, nghĩa là lược nói, y cứ ba phần để nói:

- Thấy sắc phần này.
- Không thấy sắc phần giữa, trong.
- Và cả phần kia.

Đây là nói thấy một, không thấy hai, không gọi hiện thấy. Phần này cũng như thế.

Trên nói thấy một, không thấy hai, nay nói cả ba phần đều không thể thấy. Vì hai phần chướng ngại phần này, nên Đề-bà dùng hai phần để quyết định: một phần hiện thấy, một phần không hiện thấy không được gọi hiện thấy. Hoặc Thiên Thân y cứ vào ba phần để giải thích:

một phần hiện thấy, hai phần không hiện thấy, không nên gọi hiện thấy. Nếu dùng mười phương phần để giải thích thì chỉ một phần hiện thấy, chín phần không hiện thấy. Như cây cột có mười phương phần, thấy một không thấy chín.

"Lại nữa..." trở xuống, là dùng ý về nghĩa sinh thứ hai, để phá người ngoài. Người ngoài bào chữa rằng: Dù sắc ba phần, nhưng vì thấy một phần, nên gọi thấy tất cả. Cho nên nay nói bình là do năm trần hình thành thấy một, không thấy bốn, không gọi là thấy tất cả.

Nay nói bình là do ba phần hình thành thấy một, không thấy hai, không gọi thấy tất cả. Dùng văn ở kia để đáp ở đây.

Người ngoài nói rằng vì vi trần không có phần, nên không phá hết. Trong ba phen phá sắc, từ trên đến đây, hai phen phá đã xong, nay đến phen thứ ba, phá vi trần là "có thể thấy". Ý bào chữa rằng: Bình do năm trần hình thành. Vì thấy một chẳng thấy bốn, nên bình chẳng phải hiện thấy. Sắc là do ba phần hình thành. Vì thấy một, không thấy hai nên sắc không phải hiện thấy. Nay vi trần khác với hai thứ này. Vì không được năm trần hình thành nên khác với bình, do đó không có lỗi thấy một, không thấy bốn.

Vi trần không có mười phương phần nên không có lỗi thấy đây, không thấy kia. Vì thế đều không rơi vào trong hai thứ phá trên, do thể nó tròn nên không thấy mà thôi. Thấy thì đều thấy. Do có trần này làm gốc của bình sắc, gốc đã có thể thấy thì ngọn cũng có thể thấy.

Người Số luận và Trang Nghiêm đều nói rằng vi trần không có phương phần, hoàn toàn đồng với luận này.

Nội giáo nói rằng vi trần chẳng phải hiện thấy. Đề-bà khéo thông nội giáo, nhận biết tinh tường ngoại kinh. Lại có tuệ vô ngại và phân biệt vô phương, lại dùng văn kia để phá thuyết này. Kinh của ông tự nói trần chẳng phải hiện thấy thì đâu được nói là hiện thấy trái với kinh.

2/ Vi trần đã không phải hiện thấy, làm sao có thể thành hiện thấy. Vì gốc không thể thấy nên ngọn của sắc bình cũng không thể thấy.

3/ Giả sử vi trần của ông có thể thấy, sắc đã có sắc thô, sắc tế, cũng có thô ngại, tế ngãi, thì ra thấy nơi này không thấy nơi kia, vì sao nói là đều thấy. Nếu nói thô có ngại, tế không có ngại thì lẽ ra cũng vì thô nên là sắc, tế lẽ ra không phải sắc. Nếu thô tế đều là sắc, lại thô, tế đều ngại. Như sắc kia đều là ngại thì có mười phương, sẽ thấy đây không thấy kia.

Lại nếu có sắc không có ngại, lẽ ra cũng có ngại không có sắc. Pháp không có sắc, tất nhiên không thể ngại. Pháp có sắc, làm sao

không có ngại?

Lại đầu tiên phá vi trần chẳng phải hiện thấy, chính là phá ngoại đạo. Kinh của ngoại đạo nói trần không thấy. Nếu vi trần có thể thấy, thì đây là phá nghĩa trong, vì nội đạo chấp thiên nhãn nhìn thấy lân hư trần .

Luận Trí Độ kỹ hơn:

- Nếu có sắc cực vi, thì sẽ có mười phương phần. Nếu có mười phương phần thì có thấy nơi này, không thấy nơi kia. Lại có mười phương phần, không gọi là cực vi. Nếu không có mười phương phần thì không gọi là sắc.

Người ngoài nói rằng bình nên hiện thấy, vì người đời đều tin. Từ trên đến đây, phá tông nghĩa mà người ngoài tự lập, một chương từ thô đến tế đã xong.

Nay thứ hai là phá người ngoài nêu người khác để chứngcó hiện thấy . Nay trước lập nghĩa.

Hỏi: Trước hết phẩm này đã nêu niềm tin của người đời và nay có khác gì nhau không?

Đáp: Trên nêu người đời tin chứng là bình hiện thấy. Nay nêu người đời tin bình là "có". Nếu ông nói ba pháp đều không thể thấy, thì lẽ ra không có bình. Tướng của người đời với niềm tin có ở bình, nhất định lẽ ra bình có thể thấy.

Nội giáo nói rằng hiện thấy đều là bình "không". Giải thích điều này khác với người thế tục, Hà đông gạn chú Bách luận sớ mười quyển.

- Xưa, vào cuối đời Lương, các sư cũng từ sư ấy thọ nghiệp, dùng ý Thành thật để giải thích văn này: Bình là giả gọi, là sở đắc của tâm tưởng. Nay chỉ thấy thật, không thấy bình giả, nhưng không có chiếc bình mà người ngoài hiện thấy, chứ chẳng phải không có bình giả danh, nên nói rằng hiện thấy đều là bình "không".

Giải thích này có hai lỗi:

1/ Trái với chú thích.

2/ Lập nghĩa phá người khác, không phải khẩu khí của Đề-bà, nên Triệu công nói rằng: Nói mà không có giữ lấy, phá mà không có chấp, làm sao chấp nghĩa mà phá người khác.

Có người nói hiện thấy không có chiếc bình của tự tánh điên đảo, chứ chẳng phải không có chiếc bình giả danh của nhân duyên.

Giải thích này cũng có hai lỗi:

1/ Trái với chú thích.

2/ Nghĩa dụng mất lý do.

Phẩm Tác giả của Trung luận chép: Nghiệp này từ các duyên sinh giả gọi là “có”, không có quyết định, chẳng phải như điều ông nói. Đây là nói không có tự tánh, có giả danh, để phá đoạn kiến của ngoại đạo, chứ không phải thời gian mà nay dùng đến. Nay ngoại đạo chính lập bình là “có”. Nếu lại nói là “có” thì càng thêm lỗi.

Có người nói “không”, ông tưởng cho là bình, nên nói hiện thấy “không”. Chẳng phải trước có bình, pháp phá kia khiến cho bình thành “không”. Như chỉ trừ bịnh kia không có cách nào để phá. Như chỉ phá tưởng nước, không có nước để phá.

Lỗi của giải thích này cũng đồng với trái văn, hại nghĩa trước. Điều ở đây nói là trước phải biết lập, mới được phá.

Ở trên, ngoại đạo có lập hai nghĩa:

1/ Thế gian đều tin có bình, tất nhiên là hiện thấy.

2/ Nếu không hiện thấy thì là không có bình.

Nay phá hai nghĩa này:

1/ Ông nói có bình, tất nhiên hiện thấy, trong bóng tối có bình, mà không hiện thấy, đâu được nói là có bình thì hiện thấy. Cho nên phải biết rằng, bình chẳng phải hiện thấy.

2/ Khi mắt chưa đối với bình, thì đây là không hiện thấy mà bình thì chẳng phải không, đâu được không hiện thấy tức không có bình.

Muốn thấy giải thích này, phải xem văn chú thích. Phần chú thích được chia làm bốn:

1/ Nhắc lại nghĩa ngoài.

2/ “Việc này không đúng”, là thứ hai, bác bỏ chung.

3/ Dù bình không hiện thấy... trở xuống, là chính phá.

Đây là nói, lúc không hiện thấy, chẳng phải không có bình, chính là giải thích bổn kệ hiện thấy đều là bình “không”. Cho nên bình chẳng phải hiện thấy.

4/ Trước phá không có hiện thấy thì không có bình, nay phá có bình tất nhiên hiện thấy.

Lại, văn này kết thành phá ở trên, vì lúc không hiện thấy, thì có bình, nên biết bình chẳng phải hiện thấy.

Ngoại đạo cho rằng vì mắt chưa hợp, nên không có lỗi.

So sánh đoạn văn này với các giải thích ở trước, đều là sai.

Hỏi đáp nay nói. Người ngoài bào chữa hai lỗi trên, nhằm nói rằng thể của bình là pháp hiện thấy. Cho nên hễ có bình thì sẽ hiện thấy.

Về nghĩa của nội cũng thế. Như nói rằng hai pháp gồm thâu tất cả

pháp, nghĩa là pháp có thể thấy, không thể thấy.

Sắc v.v... thuộc về pháp có thể thấy, lại như ba thứ sắc:

1/ Có thể thấy, có đối.

2/ Không thể thấy, có đối.

3/ Không thể thấy, không có đối.

Nay, sắc là pháp có thể thấy, có đối. Cho nên biết sắc nhất định là pháp có thể thấy, chỉ khi nào mắt chưa đối với bình, thì người ta tự không thấy thôi, chứ chẳng phải là thể của bình không hiện thấy. Không được nói rằng có bình không hiện thấy, không hiện thấy có bình.

Nội giáo nói rằng: như hiện thấy "sinh" không có, cũng chẳng phải thật. Phá thể của bình trên là pháp hiện thấy, khi mắt hợp, thì được gọi là hiện thấy.

Phá có hai ý:

1/ Trách tướng hiện thấy kia sinh ra không.

2/ Bác bỏ điên đảo.

Thể "có" của bình cũng "không" thì thể, tướng đều mất. Khi mắt ông chưa đối với bình thì chưa có tướng hiện thấy sinh ra. Nếu khi đối với bình thì có tướng hiện thấy sinh ra. Khác với chưa thấy, nghĩa là cho bình hợp với mắt, được gọi là hiện thấy, mà khi mắt đối với bình không có tướng hiện thấy sinh ra không khác với lúc chưa thấy. Lúc chưa thấy đã không gọi hiện thấy, nay khi mắt đối, sao lại được gọi là hiện thấy, cho nên nói rằng hiện thấy sinh ra "không".

Hỏi: Vì sao Luận chủ lập ra cách phá này?

Đáp: Phải quán lâu dài với ý phá đầu cuối. Người ngoài ở trước lập có bình, hẳn là hiện thấy. Luận chủ phá rằng khi mắt không đối với bình, có bình mà không hiện thấy, phải biết rằng bình chưa hẳn là hiện thấy. Ông bèn nói là khi mắt hợp, được gọi là hiện thấy, thì khi mắt hợp, lẽ ra có tướng hiện thấy sinh, khác với lúc chưa thấy. Nếu không có tướng hiện thấy sinh ra thì cũng là bình gốc. Phải biết rằng bình gốc chưa hẳn là hiện thấy, cho nên mới có phá này.

"Có" cũng chẳng phải thật: ông cho hiện thấy là bình. Nay vì hiện thấy "có" nên bình "có". Hiện thấy không bình "không".

Ngoại đạo cho rằng một phần của năm thân là phá cái "có" "khác".

Từ trên đến nay, là phá nghĩa sắc trần có thể thấy đã xong. Nay phần thứ hai kế, là phá bốn trần. Người ngoài bào chữa rằng: Từ trên đến đây, ông chỉ phá sắc trần có thể thấy mà không phá bốn trần còn lại. Đã có bốn trần còn lại, thì lẽ ra phải có sắc. Nếu có sắc, thì tất nhiên

có thể thấy.

Nội đạo nói rằng nếu không có tất cả xúc chạm thì làm sao sắc, v.v... hợp với chính phá. Vì năm trần không được hợp chung thành bình, nên không có năm trần. Nếu năm trần được hợp chung thì sẽ có thể có năm trần, năm trần đã không được hợp chung, thì làm sao có năm trần?

Luận Thành Thật chép: đối với thân là xúc chạm riêng, bốn pháp còn lại, đều chẳng phải xúc chạm riêng, chính là xúc chạm chung, lại là xúc chạm tương đương.

Nay ngoại đạo nói sắc có thể cắt rọc, cho nên là xúc, bốn pháp còn lại chẳng phải xúc .

- Xúc của ông chẳng phải xúc đã "khác" nhau, không thể hợp thành "một", sao lại hợp chung thành một bình.

Ngoại đạo cho rằng "vì bình hợp", ý bào chữa này rằng: Thật như vặn hỏi trên, sắc trần là xúc, bốn pháp còn lại chẳng phải xúc. Xúc khác với phi xúc, nên không thể hợp thành một.

Nay chỉ năm trần hợp chung thành một bình, cho nên nói "bình hợp". Như Luận Thành Thật chép: Bốn vì đều "khác" nhau, không thể hợp thành "một", chỉ hợp chung thành một bình.

Năm ấm không thể hợp chung thành một ấm, mà năm ấm hợp chung thành một người. Độc tử cũng như thế.

Bốn đại hợp chung có nhãn phép, năm ấm hợp chung có người, cũng đồng với lập này.

Nội giáo cho rằng "khác" với "trừ", vì sao bình hợp với xúc, vấn đề này có hai cách phá: khác và trừ.

"Khác" nghĩa là sắc trần là xúc bình không phải xúc, thì xúc khác với phi xúc, làm sao bình kết hợp với xúc.

Trên ông đã tin rằng xúc khác với chẳng phải xúc của năm trần, không được hợp thành một. Nay bình đối với trần cũng có xúc, chẳng phải xúc khác nhau, thì làm sao hợp thành một chiếc bình được. Phá bốn vi hình thành cột, năm ấm hình thành con người cũng như thế.

Nói trừ, nghĩa là nếu trừ năm, có bình, thì có thể năm hợp với bình, trừ năm không có bình, thì năm hợp với cái gì, bổn kệ có nêu chương và giải thích "khác", "trừ" là nêu hai chương.

Bình xúc chạm kết hợp là giải thích hai chương. Bình, giải thích về trừ, xúc chạm, là giải thích "khác".

Ngoại đạo cho rằng sắc lẽ ra hiện thấy, vì tin ở kinh. Lập ra văn này, gồm có ba nghĩa:

1/ Nếu y cứ ở nghĩa nội để nói thì từ trên đến đây, phá năm trần, nói không có sắc "sở tạo", nay phá bốn đại, nói không có "năng tạo". Đây là y cứ vào nghĩa của Tỳ-đàm để lập sắc.

2/ Ở trên phá không có năm trần, phá nghĩa của Luận Thành thật, v.v... Nay phá sắc do bốn đại tạo ra là phá nghĩa của Tỳ-đàm.

3/ Ở trước phá ngoại đạo, nay phá nội nhân. Lại trong kinh nói rằng trong chúng sinh có rắn độc bốn đại, ngoài có sáu giặc, nay lìa bỏ chúng.

Ở trên nói không có năm trần, tức bỏ sáu giặc. Vì ngoại đạo chấp pháp trần cũng thuộc về sắc, cho nên phá sắc, tức là bác bỏ sáu.

Lại, kinh nói rằng tánh của sắc tự không. Lại nói "tập sắc không tương ưng với Bát nhã". Lại nói rằng xả bỏ sắc vô thường, khi Đức Phật còn tại thế, người lợi căn nghe nói đều ngộ đạo. Nay giải thích các kinh Phương đẳng, vì sắc rốt ráo không nên nói nhân "năng tạo" và quả "sở tạo" đều không thật có.

Nhưng Đề-bà khéo thông nội điển, hiểu tường tận ngoại kinh, nên trước hết dẫn văn ấy để gạn lại thuyết kia, cho nên nói rằng vi trần chẳng phải hiện thấy.

Ngoại đạo hiểu biết thông suốt sách ngoại, cũng xem cả nội kinh, cho nên nay dùng nội kinh để gạn hỏi Đề-bà. Nếu Đề-bà tin kinh Phật thì không nên phá sắc hiện thấy. Nếu phá sắc hiện thấy thì tự phá nội kinh. Trước đã phá ngoại, nay lại phá nội, nhất định là phá "pháp" và "nhân".

Hỏi: Ngoại chỉ nên dẫn nội kinh, vì sao nói là tin kinh ư?

Đáp: Nhưng nội ngoại lập nghĩa có "khác", có "đồng", ngoại đạo kia cho rằng hai nội kinh, ngoại kinh đều nói sắc là có thể thấy, nghĩa này rất đồng, cho nên đáng tin, vì vậy nói rằng "tin kinh".

Kinh của ông nói sắc gọi là bốn đại và bốn đại tạo, nay lược chia làm bốn tông:

1/ Ngoại đạo nói nghĩa tạo sắc. Tăng-khư cho rằng trần tế, đại thô. Cho nên từ năm trần sinh ra năm đại, nghĩa là nghĩa tạo khắp. Vệ-thế sư cũng cho rằng "từ trần sinh ra đại", mà là tạo khắp, hai việc này như phẩm đầu đã giải thích.

2/ Kế là Luận Thành Thật cũng cho rằng từ trần sinh ra đại, hai nghĩa khác với ngoại đạo.

- Trần là thật, đại là giả.

- Chỉ bốn trần sinh ra đại, thinh chẳng phải nhân của đại, cũng chẳng phải do đại tạo ra, chỉ kích phát bốn đại ly, hợp ra tiếng, là quả

của bốn đại.

3/ Theo Tỳ Đàm, chính là nói sắc do bốn đại tạo, gồm có mười một thứ sắc, đó là: năm căn, năm trần, và vô tác.

Y theo mười thứ trong mười một thứ chỉ là sở tạo. Xúc trần có hai:

1/ Cứng, ẩm nóng, động là "năng tạo".

2/ Bảy xúc chạm đói, no, nhám, trơn, nhẹ, nặng, lạnh là "sở tạo".

Theo thế luận, nghĩa là bốn đại quá khứ tạo ra sắc quá khứ và sắc hiện tại, bốn đại hiện tại tạo ra hiện tại và vị lai. Bốn đại vị lai chỉ tạo ra vị lai.

Y theo "đồng", "khác" mà nói thì gồm có bốn trường hợp: Bốn đại của tướng "khác" tạo ra sắc của tướng "đồng", nghĩa là bốn thứ cứng, ẩm ướt, ấm, động, tạo ra mười một thứ xúc, tự có bốn đại của tướng đồng, tạo ra sắc của tướng "khác". Nghĩa là bốn đại đều là xúc nhập, gọi là tướng đồng, mà tạo sắc, hương, v.v... gọi là tướng "khác". Tự có bốn đại của tướng đồng, tạo ra sắc của tướng đồng. Bốn đại là tánh của xúc, lại tạo ra xúc.

4/ Tự có bốn đại của tướng "khác", tạo ra sắc của tướng "khác", bốn đại đều là tánh tạo ra các sắc như sắc, hương, v.v..., đủ như Tạp Tâm đã nói.

Hỏi: Bốn đại tạo Sắc là nhân nào trong sáu nhân?

Đáp: Chỉ là "nhân sở tác".

Hỏi: Sắc do bốn đại tạo, còn cái gì tạo ra bốn đại?

Đáp: Xưa có người nói ba đại tạo ra một đại.

Cảnh Sư cho rằng sắc không đủ bốn đại, thì không được sinh. Bốn đại cũng . Vì thế, không được nói là ba đại tạo ra một đại.

Hỏi: Bốn đại đối nhau có phải là nhân cộng hữu không?

Đáp: Bà-sa giải thích rằng: Thế của bốn đại không có nghiêng lệch, nghĩa là địa đại đối với ba đại là có chung, ba đại của "nhân cộng hữu" cũng .

Về địa đại lại có một giải thích. Nhà bình luận áp dụng trước, nay nhắc lại chung nghĩa của mười một thứ sắc. Cho nên nói sắc gọi là bốn đại và bốn đại tạo. Đây là xuất xứ từ kinh Phật, chứ chẳng phải Tỳ-Đàm dụng một cách nghiêng lệch.

Luận Câu Xá bình luận về nghĩa của Số luận, nói rằng nên dùng sắc do bốn đại tạo. Phá nghĩa trần hình thành đại của người Kinh bộ thuộc về "sắc nhập" trong phần tạo sắc là hiện thấy, có thể tạo ra bốn

đại, nhưng không thể nhìn thấy, đủ cả hai thứ trong “sở tạo”. Nếu là “sắc nhập” thì sắc này có thể nhìn thấy. Các nhập khác đều không thể thấy.

Nội đạo nói rằng bốn đại không phải “hiện thấy”, làm sao sinh ra “hiện thấy”, chính là phá sắc do bốn đại tạo.

Hỏi: Sao luận chủ đối với ngoài mà phá nội?

Đáp: Vì luận này chánh là phá mê của ngoại, phụ là rửa sạch chấp của nội, cho nên phá nội. Lại cách phá này chính là bày tỏ rằng Đức Phật tùy thế tục, nói trần do bốn đại tạo, mà tạo ra nhân duyên, thật sự không vật được tạo ra. trong, ngoài chỉ nghe tên tạo, không thấu rõ nghĩa tạo. Vì sao? Vì Đức Phật nói nhân duyên tạo, không có “sở tạo”, tức là hai đế, cho nên lời Ngài nói đều là thật, các vị Tiểu thừa chỉ biết tạo, không biết chẳng có “sở tạo”. Đã không biết tạo không có sở tạo, cũng không thấu suốt không có sở tạo mà vẫn tạo, vì thế không đạt được hai đế, cho nên phá Phật pháp. Nay luận chủ nói tạo mà vô sở tạo. Nhân thế đế mà ngộ đệ nhất nghĩa, nên có phá này.

Hỏi: Phật có hai đế, vì sao nay nói nghiêng về không có “sở tạo”?

Đáp: Dù Phật nói có hai đế, nhưng ý ở đệ nhất nghĩa, điều mà bậc Thánh thực hành, cho nên y cứ vào gốc để mà nói.

Hỏi: Người ngoại đạo vốn chẳng biết không có “sở tạo”, sao lại nói không hiểu tạo sắc ?

Đáp: Đây là giả gọi là tạo, như huyễn, mộng tạo mà người ngoại đạo chấp có thật tánh, cho nên không biết tạo. Lại Luận chủ phá tạo sắc là vì người ngoại đạo chấp có tạo thật. Sắc thật có thì đồng với ngoại đạo. Nay là phá nghĩa của ngoại đạo, chứ chẳng phải phá kinh Phật.

Hỏi: Người ngoài không hiểu Đại thừa như huyễn mộng, như ánh lửa mà tạo. Nay dẫn kinh Tiểu thừa, vì sao luận chủ phá phương tiện của Tiểu thừa?

Đáp: Vì có hai nghĩa:

1/ Tiểu là Tiểu của Đại. Nói tiểu, là chung cả đại. Đã không hiểu Đại, đâu còn rõ Tiểu. Lại Tiểu thừa cũng nói tiểu nhân duyên, không như tánh nhất định, vì chỉ là nghĩa của Tiểu, cho nên phải phá.

2/ Lại, tất cả pháp có ba lớp nghĩa “không”:

- Nói theo lý thì rốt ráo không, không có tất cả pháp như sắc, v.v...

- Chúng sinh là không mà cho là thấy “có”. Như không có ánh lửa, nước, vì vọng nên thấy “có”. Cái “có” này cũng không .

- Phật tùy theo phàm phu mà nói "có". Đây là điểm "không" thành "hữu", cũng không có pháp này, mà ngoại đạo và Tỳ-đàm không biết ba pháp này. Nay nói ba pháp là không.

Luận Thành Thật tuy nói "sắc" "không", nhưng không biết ba pháp bản tánh là không, cũng không biết "ba pháp là không", không biết "ba pháp là không" tức là vô nói điên đảo. Nay vì phá vô nói để được chánh quán Bát-nhã, nên phá tạo sắc.

Ý phá, nghĩa là dùng nhân để gạn quả. Nhân lớn "năng tạo" là không thể thấy, thì sắc "sở tạo" làm sao thấy được? Như Đại luận chép: không có sư tử trong năm ngón tay, hợp chung không sinh sư tử, không có sắc để thấy, hợp chung, làm sao sinh ra "sắc" để thấy. Lại đều vốn là "không thể thấy" mà sinh ra "có thể thấy", lẽ ra cũng vốn là bốn ngại sinh ra một vô ngại.

Ngoại đạo kia nói rằng bốn ngại sinh chung một ngại, lẽ ra cũng là bốn không thể thấy, sinh chung một không thể thấy, so sánh lẫn nhau để nạn, về nghĩa rất dễ hiểu.

Ngoại đạo nói rằng vì thân căn chấp lấy, nên bốn đại là có. Trước kia dùng nhân gạn quả, nay lại dùng nhân để bào chữa quả. Bốn đại là có, sắc tạo cũng có. Vì tánh "có" đã đồng, nên được tạo nhau, mà nói là vì thân căn chấp, là làm chứng cho nghĩa "có".

Bốn đại là xúc là thân căn được, cho nên biết thật có bốn đại. Vì đã thật có đại, nên có thể tạo sắc. Nội đạo cho rằng tất cả sức nóng trong lửa. trước phá sắc do bốn đại tạo, nghĩa là phá quả, nay phá bốn đại, thì là phá nhân. Bốn đại muốn tạo ra sắc, thì phải hợp chung. Nay hỏi trong hỏa đại, ba thứ đều nóng phải không? Nếu ba thứ đều nóng, thì mất tánh của ba đại. Nếu không nóng, thì sẽ mất đi tác dụng của lửa. Nay thật thấy trong lửa tất cả đều nóng, phải biết rằng mất ba. Đã mất ba thì cũng mất một, cho nên không có cả bốn đại.

Chú thích chia làm hai:

1/ Phá hỏa đại.

2/ So sánh với phá ba pháp còn lại.

Phần đầu lại chia làm hai:

1/ Nhắc lại.

2/ Nay trong lửa bốn đại... trở xuống, là thứ hai, phá. Vì trong lửa bốn đại đều thành sức nóng, nên mất ba đại còn lại. Cho nên lửa không phải là bốn thân.

Hỏi: Đây lẽ ra nói là ba đại đều thành sức nóng, vì sao nói lửa không phải là bốn thân?

Đáp: Có hai nghĩa:

1/ Trong hỏa đại đều thành sức nóng, không còn có bốn thân, cho nên nói “không thành bốn thân”.

2/ Ba đại đồng với lửa thành sức nóng. Lửa không đồng với ba đại còn lại, cho nên nói lửa không phải là bốn thân. Nếu các đại còn lại không nóng, thì không gọi là lửa, nghĩa là trước được lửa thì mất ba. Nay được ba thì mất lửa, cho nên lửa không được bốn thân, lại kết lần nữa thành tất cả sức nóng trong lửa của bổn hỏa.

Ngoại đạo nói rằng sắc lẽ ra hiện thấy, vì lúc hiện tại là có. Từ trên đến đây, thứ nhất là phá pháp có thể thấy của trong, ngoài. Nay thứ hai kế là phá về thời gian. Pháp của thời hiện tại đều vắng lặng thì tất cả đều là không. Ngoại đạo nói rằng hai thời gian quá khứ vị lai không được chấp sắc, chính là thời hiện tại chấp. Đã có lúc chấp sắc, há không có sắc có thể chấp ư?

Nội đạo nói rằng nếu vì pháp sau, nên pháp đầu cũng là Phá thời gian hiện tại. Nếu vì pháp sau, là nhắc lại nghĩa ngoại. Ngoại, nghĩa là vì thời gian, phương hướng sau mới có, nên ban đầu cũng có, là phá nghĩa ngoài.

Nếu nói vì thời gian sau là có nên phải biết đầu tiên sinh, tức là đã có. Nếu đầu tiên vì không có nên về sau lẽ ra không sinh, tức là thường, mới. Phải biết rằng mới sinh tức là đã có, nếu vì trước không có nên về sau lẽ ra không sinh, thì tức là thường, mới. Phải biết rằng mới sinh, tức là đã có. Nếu mới sinh, tức là có, thì niệm, niệm sinh diệt, Vì không có lúc nao dừng lại, nên không có hiện tại.

Văn xuôi có sáu, nếu vì pháp sau nên tướng hiện, là nhắc lại nghĩa ngoại. Là vì tướng “phi” nên thời gian sinh, và phá nghĩa ngoại, để giải thích bổn kệ, nên đầu tiên cũng có.

Vì vi nên không biết: là giải thích nghi ngờ. Nghi ngờ rằng nếu mới sinh đã có, vì sao không hay biết? Cho nên giải thích vì vi tế, nên không biết. Pháp trước là thuyết thích. Như người trước tác rộng, kế là nêu thí dụ giải thích. “Nếu vì đầu tiên là không” là vặn hỏi thứ tư. Dù nêu pháp thí giải thích nghi ngờ của ngoại đạo nhưng họ vẫn còn chưa chấp nhận, cho nên phá lại.

Nếu quyết định nói là vì mới đầu tiên không có thì lẽ ra phải thường không có.

“Cho nên vì đầu tiên, tùy theo không có” trở xuống là thứ năm, tổng kết.

“Nay các pháp không dừng lại” trở xuống, là thứ sáu, kết luận:

Thời gian không có lúc nào dừng lại.

Ngoại đạo cho rằng vì chấp nhận mới cũ nên có thời gian hiện tại. Trên vì mượn cái mới để phá hiện tại. Người ngoại đạo bèn cho rằng, luận chủ vì chấp nhận cái mới kia nên nếu vì có cái mới thì sẽ có hai nghĩa:

1/ Vì đã có cái mới nên đầu cuối có khoảng giữa và hiện tại.

2/ Vì chấp cái mới, tất nhiên chấp thời gian hiện tại. Đã có cái mới bị chấp nên phải có thời gian để chấp cái mới.

Nội đạo nói rằng vì sinh, vì mới, khác nêu trước vì mượn cái mới, nên phá hiện tại. Nay vì phá cái mới.

Vì sinh nên mới, nghĩa là phá cái mới .

- Ông nói bắt đầu sinh là mới, nghĩa là vì pháp bắt đầu sinh, thì lẽ ra là mới. Pháp mới của ông bắt đầu xuất “không”, nhập “hữu” đã gọi là mới, cho nên pháp cũng mới. Xuất “không”, nhập “hữu” há không phải mới ư?

Ở đây có bốn nạn:

1/ Đều bắt đầu xuất “không”, nhập “hữu”, lẽ ra phải đều cái mới.

2/ Cho nên lẽ ra là đồng với cái cũ.

3/ Nếu do ban đầu là mới, về sau là cũ, thì lẽ ra cũng sau, là mới, trước là cũ.

4/ Có mới của ông vì có, thì lẽ ra có mới sinh, không mới sinh.

Vì “khác” nên cũ, nghĩa là phá cũ. Tướng mới trái với khác, cho nên là cũ, có gì quyết định cũ?

Chú thích có hai:

1/ Chính là phá mới.

2/ Kết quy chân, tục.

- Phần đầu lại có hai:

1/ Vì theo gần để giải thích “khác” nên cũ.

2/ “Nếu tướng cũ sinh”, kế là giải thích về sinh cũ mới, kết quy về hai đế, như văn.

Ngoại đạo nói rằng nếu vậy thì được lợi ích gì?

Từ trên đến đây, hai chương phá pháp không có thời gian. Nay thứ ba kế, là nói được lợi ích. Đoạn văn này gồm có xa, gần. Xa là từ phẩm đầu đến phẩm này, tất cả đều phá, có lợi ích gì? Gần là ngoài, nghĩa là pháp có bốn thời gian, có thể lợi ích chúng sinh, nay đã không có, ở đây được những lợi ích nào?

Nội đạo cho rằng được xa lìa hẳn, nghĩa là ngoại đạo mê đắm

pháp tình sâu. Cho nên nay nói mê đắm là sự ràng buộc, lìa thì được giải thoát. Nói xa lìa hẳn: nghĩa là ngoại đạo dứt trừ kiết, chỉ có nghĩa tạm thời xa lìa, chung quy là thối lui lại. Bỏ tà, về chánh thì được xa lìa hẳn.

Lại, từ phẩm đầu xong đến chương này, là nói không còn lại bị trói buộc của hàng phàm phu và nhị thừa, nên đó chính là sự lìa hẳn rốt ráo. Lìa lìa thì phiền lụy đều vắng, nên đức đều trọn vẹn, chứng pháp thân trung đạo.

Lại, vì không chấp vật mới, vật cũ nên biết là vật không. Không chấp người "mới", người "cũ", nên biết rõ là nhân không. Ngộ hai "không", là phá tất cả các bịnh, nên gọi là lìa hẳn.

Lại nữa hai nhân của hai thứ sinh tử là cũ, quả của hai tử là mới, lìa các nhân quả này thì tất cả đều lìa.

Văn xuôi chép: Mới không tạo ra trung, trung không tạo ra cái cũ. Từ vô minh thực hành cái mới, chiêu cảm năm quả, gọi là cái mới tạo ra trung. Ba nhân hiện tại tạo ra hai quả vị lai, gọi là Trung tạo ra cái cũ. Cho nên mười hai duyên chỉ có hai phần: bảy là phần trước, năm là phần sau. Như hạt giống nảy mầm tạo ra thân cây, cành, đốt. Mười hai nhân duyên, ví như cây to. Hai nhân là gốc, năm quả là thể, ba nhân là hoa, hai quả là hạt. Gốc và thể đã nghiêng ngả thì hoa, hạt không có. Cho nên, trong đây nêu hạt lúa để dụ.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ (Phần 1)

PHẨM THỨ BẢY: PHÁ TRONG NHÂN CÓ QUẢ

Sáu phẩm, ba cặp, hai cặp đã nói xong. Ở đây là phá thứ ba, có quả, không quả. Nhưng "một", "khác", tình trần gồm thâu pháp đều cùng tận. Đại hữu là vật một thể "khác" thể. Phá "một" "khác" này thì pháp ngoại điển là không. Tình, trần là mười hai nhập. Mười hai nhập gồm thâu tất cả pháp. Tình, trần đã không thì tất cả "không". Nếu vậy, trên đây hai cặp phá pháp đã hết. Nay lại phá nữa, gồm có hai nghĩa: chung và riêng. Về nghĩa chung có bốn:

1/ Trên dù phá pháp cùng tận, chỉ vì độn căn chưa ngộ, cho nên lại lập để phá nữa.

2/ Được ngộ không đồng, quán môn đều khác nhau. Ở trên, đã nói hai thứ quán môn, nghĩa là chẳng phải một, chẳng phải khác, chẳng phải nội, chẳng phải ngoài.

Ở đây, kế là nói chẳng phải có, chẳng phải không, không phải nhân, không phải quả, ngộ nhập thật tướng.

3/ Soạn luận, để giải thích kinh, kinh có các thứ thuyết khác. Ở trên dùng hai môn để giải thích. Nay các kinh Đại thừa, như phẩm Sư tử hống trong kinh Niết-bàn, phá nghĩa trong nhân có quả, không quả. Nay vì muốn giải thích các kinh này nên nói phẩm này.

4/ Luận này chính phá ngoại đạo, phụ phá nội giáo.

Sau Phật diệt độ tám trăm năm, các dòng phái thành năm trăm bộ, chấp nhân có quả, không quả, che mờ kinh Phật. Nay vì phá Tăng-khư, Vệ-thế, rửa sạch cả Thượng tọa, Tăng-kỳ, nên mới có phẩm này. Kế là sinh khởi riêng cũng có bốn nghĩa:

1/ Phẩm Thần phá "người", bốn phẩm phá "pháp". Nay nêu nhân quả để bào chữa chung về "người" "pháp".

"Nhân" trong nhân, gọi là Tác giả; nhân trong quả gọi là Thọ giả. "Pháp" trong nhân, tức là thiện, ác; "pháp" trong quả gọi là khổ vui

v.v... Đã có nhân quả thì nhân pháp chẳng phải không.

2/ Bào chữa tình, trần ở trên. Tình, trần đều có nhân, quả. Như từ trần sinh đại, từ đại thành căn, nghĩa là nhân, quả của tình. Vi trần thành sắc, sắc thành bình, gọi là nhân quả của trần. Đã có nhân quả thì tình trần chẳng phải không.

3/ Pháp hữu vi có thể, tướng. Nhân, quả là thể của pháp hữu vi. Ba tướng là tướng của người chủ trương hữu vi. Đã có thể, tướng là có các pháp, đâu không có tình trần.

4/ Kế là sinh nhau từ phẩm Trần mà khởi, ở văn luận có nói

Lại, sinh khởi hai phẩm này, ngoại đạo nói là "một" "khác", trong ngoài đều không thật có nhân quả là nghĩa chúng, đại tông lập căn bản cho niềm tin, chẳng thể nói là không. Nếu không có tức là tà kiến, nếu là tà kiến thì khi chết sẽ đọa địa ngục, cho nên phải có nhân, quả. Có nhân, quả thì có trong, ngoài, chung, riêng. Có pháp trong, ngoài, chung, riêng thì có người; cho nên tất cả được thành lập.

Trước, phá "có"; kế là phá "không". Nghĩa là trong, ngoài hơi đồng nhau. Về trong, trước có Thượng tọa chấp ba đời là "có". Kế là Đại chúng chấp hai đời là "không". Trước, có Tỳ-đàm cho rằng hai đời là "có". Kế là Thành thật cho hai đời là "không". Ngoại đạo cũng thế, trước có Tăng-khư ra đời chấp "có". Kế đến Thế Sư chấp "không". Thứ lớp bốn câu của hai nhà cho rằng "có" thứ nhất, "không" thứ hai.

Nói phá trong nhân có quả: phần lớn nói chín mươi sáu thuật sở chấp có ba:

1/ Chấp không có nhân, không có quả: Như một trong sáu vị giáo chủ ngoại đạo cho rằng không có nghiệp hắc (nghiệp ác), không có quả báo của nghiệp ác. Bạch v.v... cũng thế.

2/ Chấp không có nhân, có quả. Trong sáu vị giáo chủ ngoại đạo cũng có người này.

3/ Chấp có nhân, có quả, y cứ có nhân, quả, lại có bốn sư:

- Tăng-khư chấp trong nhân "có".
- Thế Sư chấp "không" trong nhân.
- Lặc Sa bà chấp "vừa có" "vừa không".
- Nhã Đề Tử chấp "chẳng phải có", "chẳng phải không", trong pháp Phật có Tiểu thừa, Đại thừa đều có nói nghĩa nhân quả. Trong Tiểu thừa có Số luận. Người Số luận cho có sáu nhân, năm quả. Nói sáu nhân là:

1/ Tương ưng.

2/ Cộng hữu.

3/ Báo.
4/ Biến.
5/ Tự phần.
6/ Sở tác.

Nói năm quả là: Quả giải thoát từ đạo đế sinh. Nếu duyên do hữu vi nói, thì cũng từ nhân sở tác mà có. Nhưng sáu nhân chính là sinh hữu vi. Quả giải thoát là vô vi, không phải do sáu nhân sinh. Bốn quả khác từ sáu nhân sinh. Nhân tự phần, nhân biến, sinh ra quả y. Nhân báo sinh ra quả báo. Nhân tương ưng, cộng hữu sinh ra quả công dụng. Nhân sở tác sinh ra quả tăng thượng.

Luận Thành Thật cho ba nhân, bốn duyên có hai thứ nhân quả. Nếu hai nhân tập báo trước, sau sinh nhau, thì nhân quả lại có nghĩa "đồng thời". Như nhân quả về nghĩa niệm tối sơ của vô minh. Nếu dựa vào quả của các nhân có cùng một lúc, thì nhân quả duyên nhau. Như năm ấm hình thành con người, bốn vi thành cột, đồng một lúc mà có. Nói một cách phán quyết, người Số luận chấp nghĩa có của hai đời, trong nhân có quả.

Người Luận Thành Thật nói trong nhân vô nghĩa của hai đời không có quả "không".

Đại thừa nói về nhân quả: như luận Địa Trì nói mười nhân, năm quả. Năm quả đồng với danh của Số luận. Về mười nhân như luận nói, chỉ người Đại thừa hiểu nhân quả xuất thế có hai thường đương lai, hiện tại, nói rằng trong sinh tử đã có đầy đủ thể, dụng của pháp thân . Nghĩa hiện thường gọi là "có". Vì bị vọng che lấp nên không hiển hiện, gọi là không có quả.

Về nghĩa thường đương lai, nghĩa là sẽ có ở tên quả, gọi là nghĩa "có", tức khi chưa có, thì gọi là không có quả.

Hỏi: Nay phá nhân, quả bên ngoài, vì sao phân biệt nhân, quả v.v... của thế, xuất thế ư?

Đáp: Phẩm Sư tử hống đã dùng sữa, lạc để nói về Phật tánh. Nào ngại gì Đề-bà dựa vào đất sét, bình mà nói về nhân quả của pháp thân. Chính là tất cả thế gian, xuất thế gian đều chính là, xuất thế tức là Phật tánh. Phật tánh chính thì chánh Phật tánh . tánh Phật chánh thì Tam bảo chính, cho nên nhân quả sự đại, cho nên nói đó.

Hỏi: Vì sao phá riêng trong nhân có quả, không quả?

Đáp: Vì "có" "không làm" chướng ngại Trung đạo, là gốc của các kiến chấp. Vì chúng sinh chấp nhiều, thịnh hành ở đời.

Lại Tăng-khư chấp trong nhân "có" quả của 25 đế, làm tông chỉ.

Vệ-thế sư chấp trong nhân “không” quả của sáu đế làm tông. Nay phá tông chỉ lớn của họ, thì mọi chi tiết phụ đều tự phá vỡ.

Phẩm chia làm bốn:

1/ Phá nghĩa có không mất của người ngoài.

2/ Phá nghĩa nêu nhân làm chứng cho chứng có quả.

3/ Phá đều lấy nhân làm chứng cho có quả.

4/ Phá lỗi ngang trái, luận chủ dứt nghĩa chấp đoạn diệt.

Ngoại đạo cho rằng các pháp chẳng phải không dừng. Lập có ba ý:

1/ Chỉ trích luận chủ.

2/ Tự lập tông.

3/ Bác bỏ Vệ-thế sư.

Cuối phẩm trên nói các pháp niệm niệm sinh diệt, không có lúc nào dừng. Nay ngoại đạo vì chỉ trích lời nói này của nội giáo, nên nói rằng chẳng phải không dừng trụ. Vì có không mất, nên thứ hai, là tự lập tông nghĩa. Chuyển nhân làm quả mà không mất nhân.

Sở dĩ nói không mất là vì Tăng-khư lấy hai mươi lăm đế làm tông chỉ lớn. Luận Trí Độ nêu ra nghĩa ấy rằng từ “nói” (mờ tối) sinh “giác”, cho đến từ đại sinh ra căn. Nghĩa là từ tế sinh thô. Khi căn tan rã trở về đại, cho đến từ giác trở lại minh. Nghĩa là từ thô trở về tế. Dù từ tế sinh ra thô, từ thô trở về tế mà đều không có mất. Cho nên lập nghĩa “có” không mất. Lại, nêu “có” không mất để làm chứng nói chẳng phải không dừng trụ.

Vì chẳng phải bất sinh nên phá Vệ-thế. Ở đây không giải thích “chẳng phải không dừng trụ.”

Văn chú thích giảng giải hai câu sau, chia ra bốn khác nhau. Trước giải thích“có” không mất, nhằm chỉ trích cái mất của Nội giáo.

Nếu trong nhân không có quả... trở xuống, là bác bỏ Thế sư. “Chỉ nhân biến thành quả” là ngăn ngừa vặn hỏi của hai nhà Đề-bà và Thế sư.

Nhân đã không mất thì quả làm sao sinh? Cho nên giải thích rằng nhân biến thành quả. Cho nên có quả sinh mà thể của quả tức là thể của nhân, nên cái “có” không mất.

Cho nên, có các pháp..., là thứ tư, chứng nói “có” tình trần và “một” “khác”, v.v...

Nội giáo nói rằng... trở xuống là phá “có” không mất ở trên. Bổn kệ có hai:

1/ Nếu vì quả sinh, nên “có” không mất, là nhắc lại nghĩa ngoài.

2/ Vì nhân mất, nên “có” mất, là phá Nội giáo.

Vì quả sinh nên có quả, nếu có quả không mất. Vì nhân mất nên không có nhân, nhân có lẽ ra mất. Lại, nhân quả đối với nhau mất, không mất đối nhau. Quả đã không mất, thì nhân mất. Lại, nhân đều nếu không mất, thì quả sẽ không sinh. Nếu sinh ở quả thì nhân lẽ ra mất. Lại, nhân đều đã không mất, nhân lẽ ra không biến đổi. Lại là thì đã không mất, nhân lẽ ra không biến đổi, nếu biến đổi thì mất.

Lại, nếu không mất thì nhân quả không “khác”. Nhân quả đã có khác nhau thì lẽ ra phải mất. Chú thích, trước nhắc lại cái không mất của ngoại đạo.

“Bình tức là cục đất sét” chính là đã phá, gồm có bốn vặn hỏi:

1/ Tạo tác tức là vặn hỏi.

2/ “Nếu quả của bình sinh”, vặn hỏi mất nhân thứ hai.

3/ Nếu cục đất sét không mất... trở xuống, là nạn thứ ba, tạo tác không có khác nhau.

4/ Nay, lúc thật sự thấy hình dáng thì sức, biết, tên v.v... có khác nhau, nạn thứ lớp, nêu năm việc khác nhau để xét nghiệm cái mất.

Năm việc là:

1/ Hai hình dáng đất sét và bình khác nhau. Nghĩa là đất sét thì hình dáng diệt, còn bình thì hình dáng sinh, nghĩa là hình mất.

2/ Lúc đất sét diệt là lúc bình sinh.

3/ Năng lực đất sét diệt thì sức bình sinh.

4/ Biết đất sét thì trí diệt, biết bình thì trí sinh.

5/ Tên đất sét diệt, tên bình sinh.

Ngoại đạo cho rằng như ngón tay co duỗi, là bào chữa cho nghĩa nhân mất ở trên.

Ngoại đạo không cần phát ra lời nói, chỉ nhúc nhích ngón tay. Như pháp sư luận Trí Độ nói năm giới, quốc vương nêu vặn hỏi mà đưa ngón tay để đáp lại lời vua hỏi. Nay cũng như thế, dù ngón tay có co duỗi, hình dáng có khác nhau, nhưng thể của ngón tay thì không mất. Như đất sét và bình, hình dáng khác nhau, mà “tánh có” không khác.

Lại nữa, ở trên dùng năm việc khác nhau để chứng tỏ nhân mất. Ngón tay cũng có năm việc khác nhau mà ngón tay không mất.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo nêu ngón tay để giải thích?

Đáp: Có ba nghĩa:

1/ Hiện sự có thể thấy.

2/ Không cần nói bằng miệng, chỉ trỏ thẳng ngón tay mà thôi.

3/ Nói rộng “có” không mất có hai pháp.

Từ nói đến đây là nói bình của ngoại đạo đều có không mất. Từ đây trở đi, là muốn nói cái "có" không mất của Nội giáo. Trong nội pháp có hai:

1/ Pháp ngón tay riêng.

2/ Thiếu niên tráng niên, lão niên, con người chung. Hai pháp này thâu tóm tất cả sự việc của Nội giáo cùng tận.

Nội giáo cho rằng không đúng, vì nghiệp có thể khác nhau, nghĩa là cử động co, duỗi là nghiệp của nhà chấp ngón tay, "năng" là thể của ngón tay. Cho nên ghi nhận thể là "năng", vì ngón tay có thể co, có thể duỗi ra, nên gọi "Năng". Nhưng ngón tay và sự co, duỗi là khác nhau. "Tánh có" của ông với đất sét, bình không khác nhau. Vì thế ông không nên lấy cái khác để dụ cho cái không khác. Nếu sự co duỗi không khác với ngón tay thì đại khái có bảy vặn hỏi:

1/ Lấy co duỗi từ ngón tay, ngón tay một thì co duỗi một.

2/ Lấy ngón tay từ co duỗi, sự co duỗi đã hai, ngón tay lẽ ra cũng hai.

3/ Ngón tay một, sự co duỗi không phải một, vì ngón tay khác với co duỗi.

4/ Sự co duỗi hai, ngón tay không hai, thì co duỗi khác với ngón tay.

5/ Vì muốn cho thể là một, mà không từ nhau thì rơi vào "vừa một" "vừa khác" ở trên đã nói rồi.

6/ Co duỗi và ngón tay là một, khi co vào không còn duỗi ra, lúc co lẽ ra không có ngón tay. Nếu lúc co vào, vẫn có ngón tay thì khi co vẫn có duỗi.

7/ Co duỗi với ngón tay là một. Ngón tay là một, co duỗi là hai, lẽ ra cũng co duỗi với ngón tay là một, ngón tay là hai, co duỗi là một.

Ngoại đạo cho rằng như thiếu niên, niên tráng, lão niên, bào chữa vặn hỏi về nghiệp có thể khác nhau ở trên. Dù có thiếu, tráng lão khác nhau chung quy là "một" người. Dù có cử chỉ co duỗi khác nhau, nhưng cuối cùng là "một" ngón tay. Dù có đất sét, bình khác nhau nhưng chung quy là một thể.

Sư Luận Thành Thật cho rằng đầu cuối nối tiếp nhau, cuối cùng là "một" người. Cho nên mới gá vào thai, gọi là người danh sắc. Kế đến gọi là người năm ấm, cho đến con người còn nhỏ, người lớn và người già.

Lại như tâm thần chính gọi là chủ, đến địa vị Phật không khác nhau mà danh tự khác nhau .

Bà Sa nêu ra hai thứ luận:

1/ Luận vật tánh biến, nghĩa là biến đổi trẻ thành già, nên đầu cuối là một người.

2/ Luận hữu vật tánh vãng lai , nói rằng không biến đổi trẻ thành già, chỉ tuổi trẻ đến ở trong già, cho nên người già nhớ lại chuyện mình từ hồi còn trẻ.

Bà-Sa chép: trên đây đều là nghĩa của tám tà, chứ không phải nghĩa Phật nói. Nội giáo cho rằng vì không phải "một", nghĩa là phá già, trẻ một thể ở trên, nghĩa là năm việc: hình, trẻ, tên, sức, biết, thời gian, diệt, lão trước, năm việc sinh sau, há một thể ư? Nếu một thể thì già lẽ ra đủ năm việc của trẻ, thế thì ở trẻ đâu gọi là già ư? Lẽ ra cũng có năm vặn hỏi, ba lớp cửa:

1/ Trẻ, già với người là "một", con người "một" thì già trẻ là "một".

2/ Người với già, trẻ là "một", già trẻ khác, thì người khác. So với trên có thể biết.

3/ Lại nữa, nếu có không mất, thì đây là phá có hai sinh gần xa. Sinh xa nghĩa là y cứ ở nghĩa tông lớn kia để phá.

- 25 đế của ông đều là pháp có. Dù từ tế đến thô, từ thô đến tế, mà tánh "có" không mất. "Có" đã không mất. Hư không là pháp không thật có, không có mất trong không thật có. Nếu vậy, thiên hạ đều không có mất. Vốn đối với mất mà nói được. Ở mất đã không có, nên được cũng không có.

2/ Từ trên đến đây nói riêng về pháp trong, ngoài không có mất đã xong.

Nay nói chung lỗi không có mất của trong, ngoài.

3/ Tiếp theo phá già trẻ sinh ở trên:

- Lúc già không mất, đây là pháp "có" không mất. Không có "cái không có mất" trong cái không có già. Ý phá đồng với trước.

Chú thích rằng cục đất sét không nên biến thành bình, đây cũng được gọi là đều không mất, thì không biến đổi, nếu biến đổi, thì sẽ mất.

Lại đối nhau để phá:

- Có đối không mất, đối chẳng mất. "Có" đã không mất, thì "không" lẽ ra mất?

Ngoại đạo cho rằng không mất có lỗi gì? Tánh "có" của 25 đế không mất, là tông lớn của họ nên không cho là lỗi. Chú thích rằng cục đất sét không biến thành bình. Phùng Sư nói: Thiên Thân và ngoại đạo

tạo ra nghĩa thái quá. Ngoại đạo kia chỉ nói vì "biến đổi" nên không mất, chứ chẳng phải vì "không biến đổi" nên không mất. Nay nói một nghĩa:

1/ Trên, lấy không biến đổi đều không mất. Ngoại đạo gặp trở ngại, đều thay đổi tông để so sánh.

2/ Biến đổi có hai thứ:

- Mất, diệt gọi biến đổi.

- Chuyển biến gọi biến đổi.

Nay nói không biến đổi, nghĩa là không có mất, biến đổi của diệt, nên văn nói rằng không có vô thường. Suy nghiệm biết như thế .

Nội giáo cho rằng nếu không có vô thường, thì không có tội, phước v.v... Là phá nghĩa không mất ở trên. Tội đã không mất thì vì thường là tội, nên không có phước. Phước cũng như thế.

Lại nếu không có vô thường, cũng không có thường thì tất cả là không. Lại nếu không có mất thì phiền não sẽ không bao giờ mất, không được giải thoát.

Lại nữa, nếu tội không mất, phước cũng không sinh, thì tất cả pháp cũng như hư không, không sinh, không diệt.

Ngoại đạo cho rằng trong nhân trước có quả... trở xuống.

Từ trên đến đây, thứ nhất, là phá đại tông nói về nghĩa có không mất trong 25 đế kia. Nay thứ hai, chính là phá trong nhân trước có quả. Nay ngoại đạo trước nêu nhân "có" để chứng minh trong nhân có quả. Nếu không có quả thì không khác với chẳng có nhân. Nay đã có nhân, chẳng phải nhân khác nhau. Chẳng có nhân đã không có quả thì nghiệm biết trong nhân đã có quả. Như người Số luận nói rằng nhân có tánh quả, nói về lý nhân có quả, khác với lý không phải tánh.

Nội giáo cho rằng... trở xuống, có hai: nhắc lại và phá.

"Nếu trong nhân trước có quả, cho nên có quả", là nhắc lại nghĩa của ngoại đạo .

Vì quả là không, nên nhân không có quả, kế là phá. Ông thật không thấy trong nhân có quả, chỉ thấy quả từ nhân sinh, rồi cho rằng trong nhân trước có quả, lẽ ra cũng thấy quả của bình sẽ bị hoại trong thời gian sau, lẽ ra nói là trong nhân không có quả. Nếu thấy quả hư hoại, không nói là trong nhân "không", cũng thấy quả thành không nói trong nhân "có".

Lại so sánh đều nói nếu thấy thời gian sau là không, mà có trước trong nhân thì cũng thấy có sau, lẽ ra trong nhân "không có" .

Lại, chẳng phải trong như nhân không có, mà là không có ở lúc

sau thì không có tự nhiên, hay là cũng sẽ có là tự nhiên có.

Lại, nếu trong nhân vốn “không” thì cái “không” này về sau mới “không”, nghĩa là cũng vốn “không” trong nhân thì cái “có” này về sau tự có.

Ngoại đạo cho rằng vì nhân quả “một” nên bào chữa cho nghĩa trong nhân không có quả ở trên.

Thể nhân quả của ta là một, nhân hư hoại là quả, đã chẳng phải không có nhân. Nay quả hư hoại, há là không có quả? Như đất sét biến thành bình, bình không mất đất, bình biến thành đất, cũng mất đi bình. Dù là thành, hoại khác nhau mà thường là nghĩa “có”, cho nên trong chẳng phải nhân không có quả.

Nội giáo nói rằng nếu nhân quả là “một” thì sẽ không có phá nghĩa nhân quả là “một” ở vị lai. Nói lúc đất sét, vốn lấy bình làm vị lai, vì đất sét tức là bình, nên không có vị lai. Nắm cả bình đối với đất sét, đất sét là quá khứ, chỉ bình là đất sét, cũng không có quá khứ. Lại nắm cả đất sét đối với đất của bình, gọi là quá khứ vị lai. Vì đất bình tức đất sét, nên không có quá khứ, vị lai.

Ngoại đạo cho rằng danh v.v... mất thì sinh. Do danh mất danh sinh nên có ba đời giải thích vặn hỏi của Nội giáo. Vì thể vô sinh mất, nên nhân quả không khác, tông của mình liền thành.

Chú thích rằng đất bình ở yên. Thể của đất bình an nhiên tồn tại, nghĩa là thể không mất thì hữu tông liền thành, chỉ gọi là có mất, vì sinh, nên có tồn tại, không tồn tại ở lập ba đời.

Nội giáo nói rằng nếu vậy, không có quả, phá danh trên có mất, thể không mất sinh, gồm có hai vặn hỏi:

1/ Nắm cả danh, vặn hỏi thể, vốn lấy danh gọi thể, lấy thể ứng với danh. Nếu trước kia có thể của quả, lẽ ra trước đó có tên của quả. Nếu trước kia không có tên của quả, thì trước kia cũng không có thể của quả.

2/ Nếu trước kia trong nhân không có tên quả, tên thể là một vật. Trong nhân, trước kia đã không có tên quả, tức là không có quả trong nhân.

Ngoại đạo nói rằng vì không nhất định, cho nên bào chữa vặn hỏi, trong nhân không có quả nói trên. Sở dĩ trong nhân trước có thể của quả, chưa đặt tên quả, là vì trong nhân không nhất định ra ngoài một đồ đựng. Cho nên chưa được đặt tên cho quả, vì thế dù không có tên, mà vẫn có thể của quả.

Nội giáo nói rằng nếu đất sét không nhất định, thì quả của nó

cũng không nhất định. Nếu đất sét không nhất định định, là nhắc lại nghĩa của ngoại đạo. Quả cũng không nhất định, chính là phá .

- Ông nói vì không nhất định tạo ra một vật nào cả, nên không đặt tên được cho bình , nên không có tên, lẽ ra cũng không được nhất định tạo ra một vật thể có nghĩa lẽ ra cũng không nhất định.

Sở dĩ có không nhất định là vì thứ đất sét này hoặc nắn thành chiếc bình, hoặc nắn ra vật dụng khác. Ngoại đạo cho rằng vì vi hình có, nghĩa là vì trong đất sét nhất định có hình dáng nhỏ, cho nên có nghĩa nhất định. Mắt thịt thì không thấy, thiên nhãn đã thấy ở vị lai, tất nhiên sẽ thấy hình dáng nhỏ trong đất sét.

Phần chú thích được chia làm ba:

1/ Giải thích bổn kệ, nói có nhất định.

2/ Có hai thứ không thể biết, ngăn ngừa vặn hỏi thứ hai. Nạn rằng đã là hình dáng nhỏ nhoi, thì do đâu có thể biết, mà đã không thể biết thì đâu được nói là "có"? Cho nên nay nói có hai điều không thể biết:

3 Vì không có nên thể biết, như không biết sừng thỏ.

Có mà không thể biết, đồng với tám duyên.

Như thế, bình trong cục đất sét v.v... trở xuống, là thứ ba, đơn cử chẳng phải nhân để suy nghiệm rằng trong nhân "có", là do phải từ nhân ra, hay không từ phi nhân ra. Chẳng phải nhân đã không có, thì biết nhân có.

Nội giáo cho rằng nếu trước có hình nhỏ mà trong nhân không có quả, thì đây là thả tế, đoạt có . Trong nhân có tế, mà không có thô. Phải biết rằng quả thô xưa "không", nay "có". Lại có tế, không có thô, thì "vừa có", "vừa không", đồng với nghĩa của Lặc sa bà.

Lại trong nhân không thô, thì quả thô sẽ từ chẳng phải nhân sinh. Lại nghĩa "có" của ông đã nhất định tế, lẽ ra cũng là nhân nhất định. Trong có tế, lẽ ra lại sinh ra quả tế. Lại nếu thô tế không nhất định, thì "có" cũng không nhất định. Lại trong nhân có quả thô tế đều có, tức lẽ ra đều sinh. Lại nếu sinh thô, không sinh tế, thì thô "có", mà tế "không".

Ngoại đạo nói rằng trong nhân nên có quả, mỗi quả đều chấp nhân. Cho nên thứ ba, là phá người ngoài đều dùng nhân để chứng nói có quả, khác với lượt phá thứ hai ở trước, nghĩa là trước nói thẳng "nhân" có, nên chứng nói quả có. Ở đây phân biệt "nhân", "chẳng phải nhân" khác nhau. Nay nói mỗi quả đều lấy nhân, nghĩa là y cứ nhân, phân biệt nhân, lấy các nhân, do quả sinh đều khác thì nghiệm trong nhân có quả. Nếu trong nhân không có quả, thì các nhân bèn sinh loạn.

Lại quả cũng từ loạn, mà nhân không loạn sinh quả không theo loạn, thì nghiệm biết trong nhân nhất định có quả.

Chú thích rằng đất nhào thành đồ đựng, vì có thể chịu đựng nung đốt. Nghĩa là kinh bổn Khởi nói rằng đất nhào dính, mềm dẻo, nghĩa là trộn đất sét.

Ngoại Thiên của sách Trang Tử, Thiên Mã Đề nói rằng mềm dẻo trị đất dính. Tư Mã Bưu chú thích rằng: Điền là đất, có thể dùng làm đồ đựng.

Thượng thư Vũ Cống giải thích đất đỏ cũng là đất. Dính là trộn. Dùng tay nhào nắn. Bánh xe gọi là móc sắt.

Nội giáo nói nếu sẽ có thì có, nếu sẽ không có thì không có, là phá "các quả đều lấy nhân để chứng tỏ trong nhân có quả."

Cách phá này khác với cách phá trên, nghĩa là ở trên nói rằng mắt thấy bình từ đất sét ra, xét nghiệm trong nhân có quả, cũng phá mắt thấy bình lẽ ra trong nhân không có quả. Đây là y cứ ở thành, hoại hiện tại, nghiệm biết "có", "không" trong nhân.

Nay y cứ nghĩa "sẽ" để phá:

- Quả của ông chẳng phải hiện có, hẳn là sẽ có. Bình trong đất sét có nghĩa "sẽ thành", lại có nghĩa "sẽ phá". Nếu về "nghĩa sẽ thành" của bình trong đất sét, mà nói trong nhân có quả, thì cũng là nghĩa sẽ phá bình trong nhân, lẽ ra cũng sẽ không có quả.

Hai là ở trên y cứ thể thành, hoại để phá. Nay y cứ tướng để phá thành, hoại .

Ngoại đạo nói rằng thứ lớp của sinh, trụ, hoại, vì "có" nên không có lỗi, bào chữa vặn hỏi "sẽ không có" trên.

Bình trong đất sét dù cho có "sẽ thành" "sẽ phá", chỉ "sẽ thành" ở "sẽ phá" trước; sẽ phá ở "sẽ thành" sau, là lấy "sẽ thành" ở trước. Nay vì từ trước nên nói là trong nhân sẽ có. Sẽ phá đã ở sau, thì đâu được vượt qua từ sau mà nói trong nhân không có quả.

Như sanh, trụ, hoại theo thứ lớp, mà có nghĩa là dẫn tướng để so sánh với pháp thể. Phải trước là sinh, kế là trụ, sau là hoại. Lúc sẽ có bình sinh, thì chưa có thành hoại. Đem vật nào đến để phá hoại bình để cho bình hiện nay không có ư?

Bộ thí dụ nói ba sát-na là ba tướng, ngay khi sát-na đầu sinh, thì chưa có trụ, hoại, đồng với nghĩa này.

Sư Thành Thật cho rằng pháp thật có ba tướng, một niệm sáu mươi sát-na. Hai mươi sát-na trước là "sinh", hai mươi sát-na kế là "trụ", hai mươi sát-na sau là "diệt", cũng đồng với nghĩa này.

Nội giáo nói rằng nếu sinh trước không phải sau, thì đồng với không có quả, là phá thứ lớp sinh, trụ, diệt ở trên. Bình trong đất sét chỉ có sẽ sinh, chưa có sẽ trụ, sẽ diệt. Cho nên hai tướng không có trụ, diệt trong nhân, sẽ đồng với không có quả . Hai tướng trụ, diệt này tức là ở quả. Đã không có hai tướng, cho nên gọi là không có quả.

Lại bình trong đất sét có đủ ba tướng. Ông chỉ từ "có" sinh ra tướng, mà nói trong nhân có quả, nghĩa là không có hai tướng trụ, diệt thì lẽ ra trong nhân không có quả.

Lại nữa, ba tướng đối đãi nhau đã không có trụ, diệt thì đợi cái gì mà nói sinh. Cho nên không có sinh. Do không có ba tướng thì không có pháp thể , cho nên trong nhân không có quả. Lại lúc sẽ có sinh chưa có trụ, diệt thì pháp thể không đủ ba tướng, nên không phải pháp hữu vi. Nếu chẳng phải hữu vi, cũng chẳng phải vô vi, thì sẽ không có vật này, lại là trong nhân không có quả.

Chú thích có hai:

1/ Phá ba tướng cùng một lúc: là phá nghĩa của Tỳ-đàm, v.v...

Nếu nói bình trong đất sét có ba tướng đồng thời ở vị lai, thì vì sao phải sinh trước, hoại sau, không trước hoại sau sinh.

2/ Ông nói vì chưa sinh... trở xuống, thứ hai, phá ba tướng trước sau, tức phá nghĩa của phái Thí dụ v.v...

Ngoại đạo nói rằng vì ông phá trong nhân có quả, nên có lỗi "đoạn", Thứ tư, là luận chủ phá lỗi chấp ngang trái của ngoại đạo.

Nay lỗi của ngoại đạo trước Nội giáo:

1/ Thấy lý nhân quả chẳng ngoài "có", "không". Đã thấy Nội giáo phá "có", liền cho rằng Nội giáo chấp "không".

2/ Trên mượn "không" để phá "có", nghĩa là Nội giáo chấp "không". Nếu trong nhân không có quả, thì quả không sinh. Quả đã không sinh thì sẽ không có quả khởi nối tiếp nhau, nên gọi là "đoạn".

3/ Kinh Niết-bàn nói chúng sinh khởi chấp gồm có hai thứ: đoạn, và thường.

Trước chấp có thành thường. Nay bỏ "thường" nhập "đoạn". Vì có tâm sở đắc thì sẽ nương dựa. Nội giáo nói rằng vì nối tiếp nên không đoạn, hoại, cho nên chẳng thường. Vì nối tiếp không đoạn là phá trừ "đoạn kiến" kia. Vì hư hoại nên không thường, là phá chấp "đoạn" kia.

Vì trước kia chấp đoạn, nên trước phá đoạn, bỏ đoạn, lại nhập thường. Cho nên kế là phá thường.

Hỏi: Xưa cũng nói rằng thật diệt bất thường, nối tiếp không đoạn,

có khác gì với nghĩa nay không?

Đáp: Nghĩa kia thật diệt không thường, cũng là nghĩa đoạn. Vì nối tiếp không đoạn, cũng là nghĩa thường nên bèn chấp thường là đoạn, chấp đoạn là thường. Đây là đoạn, thường tồn tại lẫn nhau, vẫn là nghĩa đoạn thường mà thôi.

Nay nói rõ vì là bác bỏ cả hai chấp. Nói chẳng phải thường kia, nghĩa là nói chẳng phải là thường kia. "Chẳng phải" là chẳng phải thường. Không đoạn cũng thế.

Lại, "thường" nói rằng diệt thật, không thường, nối tiếp giả, không đoạn, chính là không có đoạn, thường mà vẫn có sinh diệt. Nay nói rằng đã không đoạn, thường thì không sinh diệt. Cho nên Trung luận nói rằng tìm sâu bất thường, bất đoạn tức là không sinh, bất diệt.

Lại, xưa dù nói bất đoạn, bất thường mà vẫn chấp hai đời không có nghĩa. Bất đoạn, bất thường của người Số luận, là chấp nghĩa hai đời có.

Nay nói bất đoạn, bất thường, tức chẳng phải không, chẳng phải có, là hiển bày rõ ở văn chú thích.

Hỏi: Vì sao Luận chủ tạo ra sự nối tiếp vì không đoạn, hoại nên bất thường?

Đáp: Nếu luận từ đầu đến cuối, sẽ có hai phá:

1/ Y cứ duyên để phá. Như y cứ theo quan niệm chấp có để tìm cái "có" chẳng có từ đâu.

2/ Đối duyên để phá, chỉ đối duyên phá có hai:

- Mượn "không" để phá "có", mượn tà để phá tà.

- Bày chánh để phá tà, chính là văn này. Do ngoại đạo giải thích chẳng ngoài "có", "không" trong nhân. "Có" tức là thường, "không" tức là đoạn.

Nay, đối với "có", "không", "đoạn", "thường", nói "chẳng phải có", "chẳng phải không có", "không đoạn", "không thường" là Trung đạo, tức đối lập với nghiêng lệch, mã nói trung.

Hỏi: Nay, vì nối tiếp nên không đoạn hoại, nên bất thường, thế nào là "chẳng phải có", "chẳng phải không có"?

Đáp: Vì nối tiếp, "không đoạn" nên phá trong nhân "không", vì hư hoại, "không thường" nên phá trong nhân "có". Phái Tăng-khư chấp trong nhân "có", vì nhân không mất, hoại.

PHẨM THỨ TÁM : PHÁ TRONG NHÂN KHÔNG QUẢ

Căn bản của hai nhà trong, ngoài là hai chấp "có" và "không". Tăng-khư chấp "có". Sư Vệ-thế chấp "không". Thượng tọa bộ của Nội giáo, chấp "có", Đại chúng bộ chấp "không".

Trước chính phá cái có của ngoại đạo, phụ phá cái "có" của Nội giáo. Nay chánh phá cái "không" của ngoại đạo, phụ phá cái "không" của Nội giáo, vì lẽ "có" "không" chính là gốc của mọi kiến chấp gốc gây trở ngại cho Trung đạo, cho nên phải rửa sạch.

Lại, trước phá "cái có" của Tăng-khư, nay, thay đổi tông, nắm cả cái "không", thế nên phá "không". Lại, trên đây mượn "không" để phá "có" thì "có" là sở phá, "không" là năng phá.

Ở trên phá "sở phá" (đối tượng bị phá), con bây giờ thì phá "năng phá". Lại, phá vô vi, trở thành loại trừ "có", vì "có" "không" là pháp đối đãi nhau. Nếu không phá "không" sẽ lại sinh ra chấp "có", cho nên phá "không" để cho tâm "có" đều dứt.

Lại, phẩm này chính là phá về "sinh", không chánh phá "không", chỉ vì đối với cái "có" của Tăng-khư, cho nên phá "không" .

Hỏi: Vì sao phá "sinh" ?

Đáp: Đề-bà soạn luận, để phá pháp hữu vi, gồm có bốn môn:

1/ Môn phá "một" rốt ráo: "Phẩm Nhân có quả" là phá "thể" của hữu vi. Phẩm này là môn phá "tướng" hữu vi. Thể, tướng đã loại trừ, thì pháp hữu vi tiêu hết. Cho nên phá "sinh".

2/ Luận chủ phá ở hai pháp từ "một", "khác" đã xong. Nhân có quả phá ở pháp riêng. Nghĩa là các nhà chấp không đồng nhau, cũng là pháp thể sai biệt, là khác.

Nay, kế là phá pháp chung. Vì tướng chung của ba tướng là hữu vi, nên gọi là "chung", cho nên phá "sinh".

3/ Vì muốn chỉ bày các pháp vốn tự "vô sinh", nay cũng "vô diệt", khiến cho ngoại đạo ngộ Vô sinh nhẫn, cho nên vô sinh.

4/ Về phần cuối phẩm trên, Luận chủ đã mượn quả "sinh", nhân "diệt" để phá "đoạn" "thường". Kiến "đoạn" "thường" dù trừ bịnh sinh diệt, bèn khởi như người khác nói rằng diệt thật "bất thường", nối tiếp giả "không đoạn". Dù không có "đoạn" "thường" mà có sinh diệt. Cho nên nay nói rằng đã không có "đoạn", "thường" tức không có sinh, diệt, cho nên kế là phá sinh diệt.

Ở trên phá "đoạn", "thường" là phá nghĩa của ngoại đạo, nay phá giả, thật, sinh, diệt là phá nghĩa của Nội giáo, cho nên có phẩm này.

Phẩm này có năm đoạn:

1/ Phá nghĩa “năng sinh” của người ngoài, để chứng nhân quả có thể sinh .

2/ Phá “có thể sinh” của người ngoài, nhằm chứng nói có nghĩa “năng sinh”.

3/ Phá nghĩa người ngoài nêu cả hai “sinh” “có thể sinh” để chứng nói có các pháp.

4/ Phá nghĩa nêu diệt để chứng nói có sinh.

5/ Phá nghĩa dẫn nhân quả để chứng minh có “sinh” “có thể sinh”.

Ngoại đạo cho rằng vì sinh có, nên “một” sẽ thành, vì sinh “có”, vì Luận chủ đã nói sự nối tiếp ở trên, nên nói là “bất đoạn”. Vì nhân diệt nên “quả bất thường” sinh vì thế nên “không đoạn”. Chính vì ông không lập “đoạn” “thường” mà lập có sinh diệt. Nếu lập có sinh diệt thì đồng với ta. Đây chính là Số luận và người Đại thừa có sở đắc đều nói rằng pháp hữu vi không có “đoạn” “thường” mà có sinh diệt, cho nên nói là “sinh” có.

“Một” sẽ thành, nghĩa là trước kia đã lập tướng “sinh”, nay lập pháp thể. Đã có tướng “sinh” thì trong bốn câu trong nhân: có quả, không có quả; vừa có, vừa không; chẳng phải có, chẳng phải không; tất nhiên sẽ phải có “một”.

Nội giáo cho rằng sinh, vô sinh, bất sinh trước dùng sinh diệt để phá “đoạn” “thường”. Nếu người khéo ngộ, đã không chấp “đoạn” “thường”, cũng không chấp sinh diệt. Nhưng kẻ độn căn trung, hạ dù không chấp “đoạn” “thường”, vẫn còn chấp sinh diệt.

Nay kế là phá sinh diệt. Bài kệ này vốn có hai nghĩa:

1/ Nói sinh, nghĩa là trong nhân trước có quả.

2/ Vô sinh: nghĩa là trong nhân trước không có quả. Hai nghĩa này nhắc lại một sẽ thành.

Bất sinh: là nói tướng “sinh” không thể sinh, có quả, không quả, cho nên có quả, không quả đều bất sinh, tức phá lời nói “sinh hữu kia”.

Giải thích này là thế phá, chẳng phải ý của chánh văn.

Lại, đối với giải thích ở dưới, “sinh” nghĩa là đã có pháp thể của. “Vô sinh”: là chưa pháp có thể. “Bất sinh” nghĩa là tướng sinh bất sinh. Hai thứ pháp thể này đã có tướng không cần sinh chưa có thì tướng sinh không thể sinh. Kế là nói sinh, là nói đã có tướng sinh. Vô sinh: là chưa có tướng sinh, bất sinh: là đã có tướng sinh, cùng với chưa có tướng sinh

đều không thể sinh ra pháp thể. Ông đâu được nói rằng vì sinh có nên "một" sẽ thành. Giải thích này là đúng. Do người ngoài chính thức nêu tướng sinh, để chứng nói rằng có pháp thể. Cho nên chính là phá tướng sinh, để chứng minh rằng tướng sinh không thể sinh ra pháp thể.

Lại, sinh nghĩa là rời ngoài pháp thể, có tướng sinh riêng, như phái Tỳ-đàm.

Vô sinh nghĩa là lìa pháp thể, không có tướng sinh riêng, như trường hợp. Tức pháp sa-môn. Lại "sinh" là chấp tướng sinh là hữu vi. Như phái Số luận cho là Vô sinh, nghĩa là chấp tướng sinh là vô vi, như dòng Tỳ-Bà-Xà-Bà-Đề. Đây là tức pháp, lìa pháp, hữu vi, vô vi, đều không thể sinh ra pháp thể. Văn bao hàm ý phá này.

Chú thích có hai:

1/ Y cứ ở tướng sinh "có" "không" chẳng thể sinh ra pháp thể. Kế là nói pháp thể có tướng vô sinh không thể sinh. Vì Thiên Thân có hai ý này, nên trước lập ra hai nghĩa để giải thích:

2/ Nếu có sinh, đây là nêu lên chữ "sinh" trong bổn kệ. Trong nhân trước "có", trong nhân trước "không", đây là giải thích chữ "bất sinh" trong bổn kệ. Nếu ông có tướng sinh, trong nhân trước có quả, thì không cần sinh ra sinh nhau. Trong nhân trước không có quả thì tướng sinh không thể sinh, cho nên không có tướng "sinh".

Huống chi không có sinh... trở xuống, là giải thích chữ vô "sinh" trong bổn kệ. Do có tướng "sinh" đối với có quả, không quả, còn không thể sinh ra pháp thể, huống chi tướng vô sinh lại có khả năng thể sinh ra pháp thể.

Nếu ông có bình sinh... trở xuống, là thứ hai, y cứ pháp thể đã có, chưa có tướng sinh, không thể sinh.

Y theo trong đây có hai lần "lại nữa". Y cứ bình có hai phần đầu, đất sét có hai phần sau, nhằm chứng minh pháp thể "có" "không", nói tướng "sinh" không thể sinh.

Bình có hai phần đầu:

1/ Bình đầu thành xong, gọi là bình ban đầu, đây là "đã có", không cần tướng sinh sinh ra.

2/ Bắt đầu tạo ra phần đầu bình, gọi là ban đầu. Đây là khi chưa có tướng sinh, thì không thể sinh.

Đất sét có hai phần sau:

1/ Dùng đất sét hết xong, gọi là đất sét sau, đây là "đã có" thì không cần tướng sinh sinh ra.

2/ Là nhồi đất sét mới xong, gọi là đất sét sau, đây là khi chưa có

tướng sinh, thì không thể sinh, mà “lại nữa” của văn ban đầu, là nói một đầu, một sau, nghĩa là bình đầu tiên hình thành và tạo ra đất sét mới bắt đầu xong.

Y theo hai môn này, xem xét vô sinh là sinh của bình.

“Lại nữa” của phần thứ hai, là y cứ sau khi tận dụng đất sét và bắt đầu nắn phần đầu bình, đây là một phần “đã”, một phần “chưa” nghiệm xét vô sinh là sinh của bình.

Y cứ phần đầu lại có ba: nhắc lại, quyết đinh, phá.

Nếu ông có bình “sinh”: nếu “sinh”, là nhắc lại người ngoài hữu sinh là sinh của bình.

Phần đầu bình, thời gian bình... trở xuống; là chia ra hai cửa để quyết đinh, phần đầu của bình, nghĩa là nắn bình, thành phần đầu.

Thời gian của bình: bình đã hình thành rồi, tức là thời gian bình. Là khối đất sét sau, nghĩa là tạo ra đất sét bắt đầu xong, gọi là đất sét sau, không phải thời gian của bình, nghĩa là đã là khối đất sét, vì lúc chưa có bình, nên nói rằng không phải thời gian của bình.

Nếu phần đầu bình... trở xuống, là thứ ba, vặn hỏi cả hai (cặp nạn), tức là hai khác nhau. Phần đầu lại có bốn:

1/ Nhắc lại.

2/ Việc này không đúng... trở xuống, là bác bỏ chung.

3/ Vì sao... trở xuống, chính là vặn hỏi.

4/ Đã là bình xong, thì đã có, không cần tướng sinh sinh ra.

Nhân cộng tướng của đầu, giữa, sau đối đãi nhau: là giải thích thành vặn hỏi.

Đây là dùng miệng bình trở thành là nắn phần đầu. Bụng bình hình thành chính là giữa. Đáy bình hình thành là sau. Nếu không có giữa, sau thì không có phần đầu, nghĩa là không có phần đáy, bụng bình, thì sẽ không có miệng bình.

Nếu có phần đầu của bình, thì sẽ có phần giữa, và sau. Nghĩa là đã có miệng bình, thì sẽ có đáy, bụng.

Cho nên, bình đã có trước, là thứ tự, kết vặn hỏi. Nếu cục đất sét ở sau, là giải thích phần thứ hai cũng có bốn:

1/ Nhắc lại.

2/ Là cũng không đúng, bác bỏ chung.

3/ Vì sao... trở xuống, chính là vặn hỏi. Nếu bình không có phần đầu, giữa, sau, giải thíchthành vặn hỏi.

4/ Đất sét đã mới hình thành, chưa có miệng bình, đáy bình, bụng bình.

Nếu không có bình... trở xuống, là thứ tư, kết vặn hỏi.

Lại nữa... trở xuống, là thứ hai, y cứ phần sau của đất sét, phần đầu của bình để trách cứ không có bình sinh. Lại có ba:

1/ Nhắc lại "năng sinh"

2/ Nếu cục đất sét ở sau, là quyết định

3/ Cục đất sét ở sau, nghĩa là sau khi dùng hết đất sét .

Thời gian của bình, nghĩa là sau khi dùng đất sét đã hết thì vì bình đã thành, nên nói rằng thời gian của bình. Nếu phần đầu của bình là thời gian của cục đất sét thì vì bắt đầu muốn nặn đáy bình, nên gọi là giai đoạn đầu của bình, cũng là cục đất sét nầy gọi là thời gian của cục đất sét.

Sau cục đất sét... trở xuống, là thứ ba, lập vặn hỏi để phá "hai", tức hai văn dễ thấy . Ngoại đạo nói rằng lúc sinh vì sinh, nên không có lỗi.

Ở trên, y cứ hai môn để phá "đã", "chưa"

1/ Y cứ tướng "sinh" "đã" 'chưa" không thể sinh ra pháp thể. Kế đến, nói về tướng sinh "đã" "chưa", không ngoài "năng sinh". Nay tránh hai thứ "đã" "chưa", lúc lập sinh, có sinh. Người Chánh Lượng bộ phần nhiều áp dụng nghĩa này.

2/ Nội giáo nói rằng lúc sinh cũng như thế. Lúc điểm "sinh", trở lại đồng với "đã", "chưa". Khi sinh bắt đầu khởi chưa hoàn toàn.

Bắt đầu khởi, nghĩa là phân nửa có. Chưa hoàn toàn thì phân nửa không, cho nên lại đồng với "đã" "chưa". Vì sinh ngoài rằng thành một nghĩa. Từ trên đến đây có hai hỏi đáp:

1/ Một hỏi đáp phá "đã" "chưa" sinh.

2/ Hỏi đáp kế đó, phá thời gian sinh sinh ra, đều phá ba thời sinh đã xong.

Nói về có sinh, không ngoài ba đời. Ba đời đã không có nghĩa sinh cùng tận. Lý của ngoại đạo chịu khuất, đuối lý, không còn bào chữa gì được. Chỉ y cứ theo mắt nhìn thấy rồi lập là thấy bình hiện thành, tức là "sinh".

Nội giáo nói rằng nếu vậy, sinh sau, phá một nghĩa sinh thành.

Ba phần: đầu, giữa, sau đầy đủ, mới gọi là thành.

Nếu thành là sinh, thành đã ở sau, thì "sinh" cũng ở sau. Về phần đầu và giữa đã không có thành, tất nhiên đầu giữa không có sinh. Nếu phần đầu, giữa không có sinh thì sẽ không có đầu, giữa. Vì phần đầu giữa không có, nên cũng không có thành. Nếu phần đầu giữa có sinh thì đầu, giữa có thành. Đây là chưa thành mà nói là thành, gọi là điên đảo.

Nếu chưa thành là thành thì lẽ ra thành là chưa thành, cũng là ngược ngạo.

Lại phần đầu, giữa có thành thì trái với lời nói trước, vì ở trước nói hiện "thành" là "sinh".

Lại, ông cho rằng bình không thể tự sinh mà là cần có sinh, mới sinh ra bình, tức "sinh" lẽ ra phải ở trước bình lẽ ra ở sau. Nhưng nay bình đã hình thành rồi, mới gọi là "sinh", đây là bình ở trước, mà sinh ở sau. Điều này chứng tỏ rằng, bình sinh ra "sinh" nào dính dấp gì đến "sinh", sinh ra bình.

Lại, nếu bình hiện thành mà nói là "sinh", thì bình hiện thành là "đã". Ông trước đã tránh né về "đã", "chưa" vì sao lại lập "đã"?

Ngoại đạo nói rằng phần đầu, giữa và sau vì sinh theo thứ lớp cho nên không có lỗi. Đây là ngoại đạo đã âm thầm hối tiếc về lời nói trước, nhằm thông qua vặn hỏi "sinh" sau ở trên.

Người ngoài nói sinh, là chung cho ba phần, chỉ vì y cứ ở phần thành tựu sau cùng, mà nói là "sinh" thôi, cho nên không có sinh ở lỗi sau.

Lại, phần đầu vừa "sinh" vừa thành. Phần sau cũng vậy, như đáy bình sinh, tức đáy bình thành, cho đến miệng bình "sinh" tức là miệng bình thành, cho nên "sinh" chung cho cả ba phần, "thành" cũng như vậy. Vì thế không có lỗi ở sau.

Phần chú thích được chia làm hai:

1/ Lập ba phần có sinh: "chẳng phải cục đất sét..." trở xuống, là nêu ba thứ không phải làm rõ nghĩa "sinh" thành, vì phần đầu không phải chưa có pháp thể, mà đã có ở "sinh". "Cũng không phải thời gian bình..." trở xuống, không phải đã có pháp thể mới có tướng "sinh". Cũng chẳng phải không có bình... trở xuống, chẳng phải đều không có pháp thể, mà có "sinh" sinh ra bình.

Nội giáo nói rằng phần đầu, giữa, sau không phải sinh theo thứ lớp. Ba mươi tâm của Thập địa và tất cả thứ lớp phần đầu, giữa, sau cũng dùng văn này để trách cứ:

2/ Bổn kệ phá phần đầu, giữa và sau, đó là theo nghĩa thứ lớp: phần đầu, là y cứ trước, sau để phá. Kế đến là phá cùng một lúc.

Phá trước, sau: như Trung luận phá đối đãi nhau, trướcnhất định có pháp nào. Nếu nhất định trước có phần đầu thì phần đầu không nhân phần sau, làm sao có phần đầu. Nếu phần đầu không nhân phần sau, lẽ đương nhiên phần sau cũng không nhân phần đầu. Nếu phần sau nhân phần đầu, mà phần sau gọi là sau, thì phần đầu nhân ở phần sau, lẽ ra

phần đầu cũng gọi sau?

Đã nhân lẫn nhau thì phải làm phần đầu, phần sau lẫn nhau, chỉ là thứ lớp. Đã không có thứ lớp, sao lại nói là theo thứ lớp sinh ư?

Chú thích có ba:

1/ Vì người ngoài lập ra nghĩa đối đãi nhau.

2/ Nếu lìa thì làm sao có... trở xuống, là thứ hai, chính thức phá người ngoài.

Lúc có phần đầu, chưa có phần giữa và sau, tức là lìa nhau.

3/ Cho nên... trở xuống, là thứ ba, kết. Kế đến phá cùng một lúc, nghĩa là một lúc thì phải đều là phần đầu, đều là giữa, đều là sau. Lại cùng một lúc thì đều có, không có tên đầu, giữa, sau.

Người ngoài nói rằng như sinh, trụ, hoại, nhằm bào chữa hai vặn hỏi ở trên .

- Ba tướng đã là thứ lớp trước, sau; phần đầu, giữa, sau cũng vậy, thì sẽ không có lỗi của phần đầu.

Đã thành lập trước, sau, không lập đồng thời, cho nên không có lỗi đồng thời.

Cũng được thể đồng thời, dụng trước sau. Vì thể đồng thời, nên tránh khỏi lỗi ở phần đầu, vì dụng trước sau, nên thoát khỏi lỗi thứ hai, cũng được dụng trước, sau nên xa lìa lỗi ban đầu. Thể đồng thời tránh khỏi lỗi lầm ở sau.

Theo thứ lớp ba tướng của Thí dụ bộ. Tát bà đa, tức pháp, thể của sa môn thì đồng thời mà dụng lại có trước, sau. Vì dụng có trước, sau nên mới có thứ lớp.

Nội giáo nói rằng sinh, trụ, hoại cũng như thế. Sở dĩ phá ba tướng, là vì sáu phẩm phá pháp thể của hữu vi, cho nên giờ đây phá ba tướng, tất nhiên thể, tướng đều mất, hữu vi đều dứt hết.

Nội giáo có hai bổn kệ, đồng thời nghĩa của ngài Thiên Thân kết hợp phá, có ba phần:

1/ So sánh với đồng phá.

2/ Phá vô cùng.

3/ Phá lấy ý.

Phá loại đồng, nghĩa là đồng với hai thứ trên:

- Ba tướng không được trước sau.

- Cũng chẳng phải cùng một lúc.

“Chẳng phải trước sau” là phá thí dụ. Chẳng phải cùng một lúc là phá Tỳ-đàm.

Lại, “chẳng phải cùng một lúc” là phá thể đồng thời.

"Chẳng phải trước sau" là phá dụng trước sau, văn rất dễ hiểu.

Lại nữa, "tất cả xứ, có tất cả", là thứ hai, phá vô cùng.

Tất cả xứ, nghĩa là nhắc lại nghĩa ngoài. Vì ba tướng khắp cả pháp thể hữu vi, nên nói rằng tất cả xứ.

Có tất cả, nghĩa là trong tất cả này lại có "tất cả", tức nắm cả pháp thể để phá tướng. Pháp thể cần phải đủ ba tướng, mới là hữu vi. Nếu không đủ ba, thì không phải hữu vi. Tướng cũng như thế.

Nếu trong sinh không đủ cả ba thì chẳng phải hữu vi. Nếu sinh có đủ cả ba, thì sẽ có hai lỗi: hại nhau vô cùng.

Nếu ông cho rằng... trở xuống, là thứ ba, nói về nghĩa của ngài Thiên Thân.

Về phá lấy ý được chia làm ba:

1/ Lấy ý.

2/ Bỏ chung.

3/ Chính phá.

Sinh sinh cộng sinh: Sinh là "đại sinh", kế Sinh là "tiểu sinh". Vì đại, tiểu lại sinh lẫn nhau nên nói là cộng sinh. Do tiểu sinh đại, là giải thích vặn hỏi vô vi, do đại sinh tiểu, nên tránh khỏi lỗi vô cùng.

Như cha, con... trở xuống, là thuyết thí dụ.

Việc này không đúng, là thứ hai, bác bỏ chung. Như thế, sinh sinh, trở xuống là thứ ba, chánh phá, trước phá pháp, kế phá thí dụ. Sanh sanh như thế: các sư Bách Luận nói rằng riêng nhắc lại "tiểu sinh".

Nay cho rằng, không đúng, nhắc lại cả hai sinh đại, tiểu, nên nói rằng "sinh sinh". Hai "sinh" Đại, Tiểu này đều có, thì không cần sinh nhau. Nếu hai sinh đó đều không có, thì sẽ không thể sinh nhau, bởi nửa "có" thì đồng, "có", nửa, "không" thì đồng "không".

Lại, đều có, chỉ "năng", chứ không phải "sở" đều "không", chỉ là "sở" chứ không phải "năng", hai phân nửa lại đồng với hai trước, mà văn nói rằng trong nhân, trước có đối đãi nhau, nghĩa là đại, tiểu làm nhân quả lẫn nhau , đối đãi lẫn nhau. Đối đãi nhau tức là sinh nhau, cho nên phá đối đãi nhau, tức là phá "sinh".

Lại nữa, như con trước có là thứ hai, phá thí dụ, có hai bổn luận. Như đứa con có trước. Phùng Sư đời Tống áp dụng, văn này văn này lẽ ra là bổn cũ. Phùng Sư nói rằng con là chúng sinh đã có từ vô thỉ. Tiểu sinh thì không như vậy, cho nên chẳng phải dụ. Nay nói phá này có hai nghĩa:

1/ Như Phùng Sư, con là chúng sinh, vì từ trước đến nay đã có, nên nói rằng "có trước".

2/ Con sinh con, phải là trước có con, sau, lại sinh con. Như thế gian, con sinh con, thì phải trước có con, sau đó lấy vợ, lại sinh con. "Tiểu sinh" của ông vì không còn sinh "tiểu sinh", cho nên chẳng phải dụ.

Là cha, lại có cha, nghĩa là trước phá thí dụ con ở "tiểu". Nay phá thí dụ cha ở "đại". Cha lại từ cha, vì "đại" không từ "đại", nên cũng chẳng phải dụ.

Hoặc có bổn luận nói như cha có trước. Văn này cũng thế. Vì sao biết như thế? Vì ngoại đạo kia lấy con để dụ cho "tiểu sinh", cha dụ cho "đại sinh" chỉ đứa con này có thể sinh con, tức là vì nghĩa cha, nên nói rằng "như cha có trước".

Ngoại đạo nói rằng nhứt định có "sinh" có thể "sinh", vì pháp có. Từ trên đến đây, phá "năng sinh" chứng nói có "sở sinh" xong. Nay thứ hai, là phá "có thể sinh" của ngoại đạo nhầm chứng nói có "năng sinh". Ngoại đạo lập hai nghĩa:

1/ Nêu "có thể sinh" mà chứng nói rằng có "sinh".

2/ Thấy Nội giáo dùng "sở" để phá "năng", bèn cho rằng có "sở", cho nên nói "sở" để chứng nói cho "năng".

Nội giáo nói rằng nếu có sinh không thể sinh, nghĩa là Nội giáo có hai phá:

1/ Phá "có", "không"

2/ Phá ba môn.

Phá "có", "không", nghĩa là người ngoài nêu "sở tướng" để chứng nói có "năng tướng". Nội giáo lại nắm cả năng tướng "có" "không" để phá khả tướng. Nếu có tướng sinh thì sinh không cô lập, tất nhiên sinh bình xong, sau đó mới sinh tên. Giờ đây đã có sinh ra bình thì đã thành, không gọi là có thể sinh được, cho nên nói rằng nếu có sinh thì không "thể sinh", giờ đây có tướng sinh, còn bình thì "đã sinh", nên không gọi "có thể sinh."

Phá vô môn, nghĩa là đã có tướng "sinh", còn không có "có thể sinh", huống chi không có tướng sinh, mà có "có thể sinh" ư?

Lại nữa, tự, tha, cộng cũng như thế, thứ hai, là phá ba môn. Ba môn này phá chung thể, tướng. Phá tướng sinh tự sinh không xoay vần. Nếu từ "tha sinh", phá xoay vần, thì "cộng sinh" sẽ kết hợp phá cả hai nhà. Phá pháp thể tự sinh, tức pháp có nghĩa tướng. Như lìa pháp thể, thì không có tướng riêng, tức lấy pháp khởi làm "sinh", gọi là tự sinh. Phá pháp từ tha sinh, phá ngoài pháp thể khác, có tướng sinh riêng có thể sinh ra pháp thể.

Cộng sinh, nghĩa là kết hợp phá hai nghĩa. Ngoại đạo nói rằng nhất định có sinh có thể sinh, vì chung nhau thành lập, nên thứ ba là đều lập sinh có thể sinh. Nếu có "năng sinh" thì có "có thể sinh". Nếu có "có thể sinh" thì có "năng sinh", cùng một lúc đối đãi nhau mà có. Sở dĩ một lúc là vì trong, ngoài đồng nói thể, tướng, hẳn là đi chung. Như pháp ở vị lai, thì tướng ở vị lai. Hai đời cũng như vậy, cho nên cùng một lúc.

Nội giáo cho rằng sinh, có thể sinh, không thể sinh. Nội giáo có hai cách phá: phá túng đãi, phá đoạt đãi.

Phá túng đãi, nghĩa là giả sử năng, sở đối đãi lẫn nhau. Thì năng, sở không nhất định. Không nhất định thì không có năng sở, đồng với "nếu pháp có đối đãi thì trở thành kệ" của Trung luận.

Văn luận này nói sinh, có thể sinh, không thể sinh, nghĩa là do "có thể sinh" mới có "năng sinh". Tất nhiên "năng sinh" sẽ trở thành "có thể sinh", cho nên "năng sinh" không phải "năng sinh". Vì cho nên nói rằng sinh, có thể sinh, không thể sinh. Đã "năng" thành "sở" thì chẳng phải "năng" nữa. "Sở" thì thành "năng" tức là không phải "sở" nữa. Cho nên không có "năng", không có "sở" thử hỏi lấy tướng gì để đối đãi.

Lại nữa, tướng "có" "không" đối đãi nhau là không đúng, là phá đoạt đãi thứ hai. "Năng" "sở" là nghĩa "có" "không", không được nói là đối đãi. Như dài, ngắn đều có thể được đối đãi với dài, nói là ngắn, đối với ngắn, nói là dài. Nay "năng sinh" là "có", "có thể sinh" là "không". Một "có", một "không" thì làm sao đối đãi?

Hỏi: Năng sinh làm sao có?

Đáp: Như mẹ sinh con, tất nhiên vì trước kia đã có "năng sinh" nên "năng sinh" là "có", thì "sở sinh" chưa có cho nên "có" "không" chẳng được đối đãi.

Hỏi: Nay đối với "có" nói là "không"; đối với "không" nói là "có". Vì sao "có" "không" chẳng phải đối đãi nhau ư?

Đáp: Các sư Bách Luận nói văn này là phá "có" "không" đối đãi nhau. Việc này không đúng, đây chính là nắm cả "có" "không" để phá "năng" "sở" đối đãi nhau.

Ngoại đạo cho rằng có "năng" thì có "sở"; có "sở" thì có "năng"; cho nên năng sở đồng thời đối đãi nhau.

Nay nói "năng" có, "sở" không có, thì làm sao đối đãi cho được. Như chiều dài "có", chiều ngắn "không", lớn có, nhỏ không có, thì làm sao đối đãi nhau?

Hỏi: Phá “có” “không” đối đãi là thế nào?

Đáp: Phá ba môn:

1/ Hai thể “có”, “không” đều lập thì không cần đối đãi nhau. Nếu hai thể không thành, thì sẽ chẳng thì dùng vật gì để đối đãi.

2/ “Có” “không” là do đối đãi mà thành, hay là thành đối đãi? Nếu “có” “không” đã thành, mà còn đối đãi, thì sẽ có lỗi vừa “có”, vừa “không”. Nếu đối đãi mới thành thì biết khi chưa đối đãi, sẽ không thành, dùng vật gì để đối đãi.

3/ Như trước phá ba môn trong một phẩm để trách cứ trong “có”, “chẳng phải có”, cũng chẳng phải trong “không”, cũng không ở hai chỗ, thì làm sao đối đãi.

Ngoại đạo nói rằng “sinh” “có thể sinh” vì đối đãi nhau nên các pháp được thành bào chữa hai cách phá trước . Vì “sinh” “có thể sinh” đối đãi nhau, nên muôn pháp được thành. Giờ đây hiện thấy muôn pháp thành, cho nên biết “sinh” và “có thể sinh” đối đãi nhau, vì sao trước kia nói rằng “sinh” và “có thể sinh” không được đối đãi nhau. Lại đâu được nói rằng “có” “không” đối đãi nhau là không đúng.

Nội giáo cho rằng nếu hai sinh thì vì sao không có ba? Ở Trên, có lập hai câu:

1/ “Sinh” “có thể sinh” đối đãi nhau.

2/ Các pháp thành.

Nếu vậy, thì lìa “sinh” “có thể sinh”; lẽ ra có pháp thứ ba được thành mà thật ra lìa sinh có thể sinh, không có pháp thứ ba. Như tướng “sinh” là “năng sinh”, bình là “có thể sinh” nên biết ngoài “sinh” “có thể sinh”, không có pháp thứ ba được thành. Ông đâu được nói là vì “sinh”, “có thể sinh” nên các pháp được thành ư? Nếu nói “sinh” “có thể sinh” đối đãi nhau, thì hai pháp “sinh” “có thể sinh” được thành ấy, thì sẽ rơi vào hai cách phá trước kia, không nên lập nữa.

Hỏi: Cha mẹ sinh ra con là “có” thứ ba. Nay vì sao không?

Đáp: Cha mẹ đồng là “năng sinh” thì thuộc về tướng sinh, còn con thì thuộc về “sở tướng”; cho nên chỉ có hai .

Ngoại đạo nói rằng nên có sinh vì nhân hư hoại, từ trên đến đây, ba phen đều y cứ ở “môn sinh” để phá sinh. Giờ đây, y cứ theo nghĩa “diệt” đểphá sinh. Vì không có diệt, cho nên không có sinh. Lại, ở trên là môn vô sinh, ở đây nói về môn vô diệt, nói về nghĩa bất sinh, bất diệt.

Ý bào chữa rằng nếu không có quả “sinh” thì đâu có nhân “diệt”. Đã có nhân “diệt”, thì có quả “sinh”.

Hỏi: Phá sinh diệt nào?

Đáp: Sáu đường, ba thừa vốn bất sinh, nay bất diệt, tức biểu hiện nghĩa không sinh tử, không Niết-bàn.

Nội giáo nói rằng vì nhân hư hoại nên sinh, cũng diệt. Nội giáo có ba cách phá:

1/ Đây là giả sử ngoại đạo có hư hoại, mà được "sinh" kia, vì ngoại đạo đưa ra sự hư hoại để chứng nói cho "sinh"; cho nên Nội giáo y cứ vào sự hư hoại nhằm xem xét "sinh". Đối với môn sinh ở trên, tìm "sinh" không được. Ở đây y theo "diệt" để tìm "sinh" không được. Chiếc bình không có thể, dụng riêng, đất sét là bình. Nhân đất sét đã hư hoại, quả bình liền hư hoại.

2/ Lại, hai thời quá khứ, vị lai: như chú thích dùng hai thời gian để phá. Lại nữa, vì quả trong nhân nhất định nên thứ hai, là y cứ vào nghĩa nhân quả nhất định để phá sinh. Bốn nhà đều cùng nhất định, đều không sinh. Tăng-khư cho rằng nhất định "có". "Có" đã nhất định thì không cần "sinh".

3/ Vệ-thế sư thì cho rằng, nhất định "không". "không" nhất định chẳng thể sinh. "Cũng có" đồng với "nhất định có", "cũng không có" đồng với "nhất định không có". "Chẳng phải có" đồng với nhất định "không". "Chẳng phải không có" đồng với "nhất định có".

Phần chú thích chỉ nói hai trường hợp bất sinh, chia làm ba môn:

1/ Nhắc lại cả hai.

2/ Đều đi chung... trở xuống, là nhắc lại chung về vô sinh.

3/ Vì sao... trở xuống là giải thích cả hai vô sinh. Giải thích "không" rất dễ hiểu.

Trong giải thích "có" nói rằng là quả trong nhân này sinh, việc này không đúng. Vì nhân quả kia đã là một, không được phân biệt rằng đây là nhân, đây là quả, nhân sinh ra quả, chỉ được nói rằng nhân sinh ra nhân, quả sinh ra quả mà thôi.

Lại, vì nhân quả nhiều nên thứ ba, là phá nhân quả nhiều. Bốn nhà đều cho là nhiều. Trong nhân có nhiều quả, là trong sữa có lạc. Trong lạc này tức có bỏ. Trong nhất thời có đủ ngay năm vị, cho đến trong năm vị, tức lẽ ra có phân. Trong phân cũng có năm vị, cho nên trong quả có nhiều nhân. Như kinh Niết-bàn nói rằng người nữ có tánh con, con có tánh cháu.

Lại, như người mua ngựa, chỉ đòi hỏi ngựa hai tuổi khoẻ mạnh. Trong nhân không có quả nhiều, như trong sữa không có năm vị, lẽ ra sinh năm vị tức khắc. Trong đề hồ không có năm vị, lẽ ra cũng có ngay.

Lại, trong sữa không có một vật mà sinh ra một vật, không có tất cả vật, lẽ ra sinh tất cả.

Ngoại đạo cho rằng vì nhân quả không phá, nên "sinh" và "có thể sinh" thành thứ năm, là nêu nhân quả nhằm chứng nói "sinh" "có thể sinh". Văn này có xa, gần. Có xa, nghĩa là từ phẩm có quả trong phá nhân xong. Về văn này, ngoại đạo nói dù ông đã dùng mọi cách phá "sinh" "có thể sinh", mà về mặt lý nhân quả. Chung quy chẳng thể không có. Nếu không có nhân, quả thì thành tà kiến.

Kế là sinh gần; từ ba cách phá ở trên sinh ra. Dù ông lập ra "một", "nhiều" v.v... để phá, nhưng không thừa nhận nhất định "có", nhất định "không" và hợp một nhân nhiều quả, nhiều nhân một quả, mà cuối cùng, không phá nhân quả. Nếu có nhân quả thì phải "có sinh", "có thể sinh".

Nội giáo nói trở xuống là luận chủ đã phá nhân quả sắp xong, rộng bốn môn, gồm thâu tất cả chấp. Nếu có nhân quả, thì sẽ rơi vào bốn môn này. Nếu bốn môn này không có, thì nhân quả không có chỗ nương gá.

Văn chia làm hai:

1/ Nêu chung bốn trường hợp vô sinh.

2/ Giải thích nghiêng về trường hợp đầu là vô sinh. Phần đầu có hai:

- Nêu bốn trường hợp.
- Biện không sinh.

Nêu bốn trường hợp, nghĩa là vật, nói rõ có, có không sinh nhau. Chẳng phải vật, chẳng phải vật, là nói "không", "không", không sinh nhau. Một chữ "lẫn" gồm hai trường hợp chẳng sinh ra "không", "không" không sinh ra "có".

Bất sinh, là thứ hai, nói chung bốn trường hợp bất sinh. Bổn này nhất định, bổn khác đều bác bỏ.

Hỏi: Ngoại đạo nêu nhân quả, không phá, bào chữa có các pháp, còn Nội giáo thì nói bốn trường hợp nhân quả, đều thành bất sinh, tức là phá tất cả nhân quả, đâu chẳng phải tà kiến?

Đáp: Tất cả kinh luận nói không có nhân quả có ba thứ nghĩa:

1/ Người ngoài lập nhân quả không thành. Vì không có chấp nhân quả kia, nên nói không có nhân quả. Đây là cái "không" ngoài hai đế.

2/ Bày tỏ nhân duyên Phật pháp, nhân quả rõ ràng, tức rốt ráo không. Đây là nói không có nhân quả trong hai đế.

3/ Người ngoài lập "có", ở đây chính là phá bịnh "có" Luận chủ

chẳng nói là "không". Nếu người ngoài chấp không thì lại phải phá "không", như thế là bốn trường hợp.

Chú thích có ba:

Một nói chung bốn trường hợp vô sinh, đây là không đúng... trở xuống, là thứ hai, đều bác bỏ. Vì sao... trở xuống, là thứ ba, giải thích phi. Phá bốn trường hợp tức bốn phá. Trong trường hợp đầu, phải nhờ ba việc:

- Y cứ ở mẹ con.
- Y cứ vào Lão, Trang.
- Y cứ ở gương tượng.

Ba việc này đều y cứ vào nội pháp, nói không có nhân quả. Từ trên đến đây, phẩm đầu phần nhiều y cứ vào pháp ngoại để chứng nói nói về vô sinh xong, nên ở đây y cứ pháp nội.

Trong pháp nội, sự có ba, nghĩa có hai:

1/ Y cứ vào mẹ, con để nói phá khởi đầu của pháp nội.

2/ Già, trẻ là điểm cuối cùng của pháp nội.

Hai nghĩa này nói không có chân. Một môn gương, tượng, nói về pháp vô ngụy. Pháp vô ngụy cũng có hai:

1/ Nói trong duyên ngoài không có quả sinh.

2/ Giống với mặt... trở xuống, là nói trong nội nhân không có quả. Đây là gồm thâu hết việc chân, ngụy của pháp nội, cho nên có bốn thì so với pháp ngoại lẽ ra cũng có bốn.

Trong mẹ, con có hai cách phá:

1/ Phá rằng:

Ông nói mẹ là có con, cũng có nói sinh nhau. Con là chúng sinh từ trước đến nay đã có, gá vào thai mẹ, rồi chào đời, chứ không phải là mẹ sinh ra con. Lại, con có nhân duyên: hành nghiệp là nhân, cha mẹ là duyên, không được theo duyên riêng.

2/ Nếu cho rằng, từ phần máu của mẹ... là thứ hai, dùng ý để phá, do vin lấy phần máu là mẹ. Đây là từ mẹ sinh ra mẹ, chứ không phải từ mẹ sinh ra con.

Lại, người ngoài cũng cho rằng vốn không có con, từ phần máu biến đổi thành con, cũng là không biết nhân con, chỉ biết hiện duyên.

Lại, văn chính là ý người ngoài cho rằng, từ phần máu của mẹ sinh ra con, rồi nói là phần máu khác với mẹ. Vì vậy, ở đây nói chỉ có máu là mẹ, sao lại nói từ máu mẹ sinh ra con ư?

Hỏi: Đáp như vậy, lẽ ra không có vua, tôi, mẹ, con thì có khác gì với sáu sư Xiển-đề?

Đáp: Như ở trước đã giải thích vấn đề đó. Sinh con có đủ nhân duyên. Nay chấp riêng "duyên", không rõ nhân kia, cho nên phá hoại nghĩa mẹ con, chính là ngoài trở thành xiển đề, trong chẳng phải tà kiến.

Lại, từ nhân duyên sinh, tức là tánh vắng lặng. Người ngoài vì không rõ nghĩa này nên nghĩa sinh kia không thành, chứ không phải Đề-bà đả phá mẹ con. Ngoài ra đều như văn.

Lại nữa, nếu vật sinh ra vật, là thứ hai, lại phá trường hợp đầu, gồm có hai nghĩa:

1/ Phá trước, so sánh sau.

2/ Vì tình "hoặc" có nhiều chấp, nên phá riêng.

Văn, có ba:

1/ Nhắc lại

2/ Lẽ ra hai thứ... trở xuống, thứ hai là quyết định.

3/ Nếu trong nhân có quả... trở xuống, là thứ ba, chính phá. Phá hai, tức trong hai cách phá không có ba. Trước là nhắc lại.

Đây là không đúng... trở xuống, là bác bỏ chung.

Vì sao... trở xuống, chính là phá.

Bên Nhân quả khác không thể được, có hai nghĩa:

1/ Đất sét có thể sinh ra bình là nhân sinh, đồng với quả. Đất sét sinh ra vải, v.v... là nhân sinh ra quả khác. Giờ đây, trong đất sét không có, đồng với quả mà có thể sinh ra đồng với quả. Cũng không có quả khác, lẽ ra sinh quả khác, mà bên nhân thì không có quả khác có thể sinh, cho nên biết chẳng phải nhân, chẳng phải quả.

2/ Người chấp trong nhân không có quả, cho rằng nhân khác quả. Giờ đây, y cứ phía nhân đất sét kia, để tìm quả bình khác với đất sét, không thể được. Cho nên biết chẳng phải trong nhân không có quả. Đây là ý chính trong hai nghĩa:

Làm sao biết như thế... trở xuống, là phá trong nhân có quả, đã phá "một" kia, thì biết được ở đây phá không có quả là phá "khác" kia. Phá của quả cũng có ba:

1/ Nếu trong nhân trước có quả, là nhắc lại, làm sao phá sinh diệt, vì không khác nên giải thích.

2/ Quả không khác với nhân, khi quả sinh nhân không diệt. Nhân không khác với quả, nhân không nên sinh ra bình, vì không khác, nên không có quả "sinh", nhân "diệt".

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ (Phần 2)

PHẨM THỨ CHÍN: PHÁ THƯỜNG

Phá pháp có bảy phẩm, hai chương , có bốn.

1/ Sáu phẩm trước phá pháp vô thường xong, ở đây kế là chương hai phá pháp thường. Về lý do phá, như trước.

2/ Dựa vào môn chung, riêng, hai phẩm “một”, “khác” phá cả thường và vô thường.

Căn trần, có quả, không quả, phá riêng bốn thứ vô thường. Phẩm này phá riêng năm thứ pháp thường. Hoặc chung, hoặc riêng, tìm thường, vô thường đều không thể được, tức rốt ráo trống không, khiến cho chúng sinh xả bỏ kiến chấp đoạn, thường, ngộ nhập Trung đạo, trong nhân phát quán, được giải thoát.

3/ Từ phẩm có quả, không quả sinh ra. Hai phẩm trên, phá từ nhân sinh ra quả.

Ngoại đạo cho rằng từ nhân sinh ra quả là pháp vô thường, có thể nói là không. Pháp thường không từ nhân sinh, lẽ ra là có.

4/ Kế tiếp sinh nhau. Bốn câu ở cuối phẩm phá nhân không có quả, tìm nhân sinh ra quả không từ đâu mà có . Tiếp theo đây, khởi luận này, quả từ nhân “có”, có thể nói là “không”. Pháp không từ nhân, lẽ ra phải có.

Kế là giải thích sinh khởi: các kinh Phương đẳng phá pháp vô vi, nói pháp vô vi là “không”. ở đây vì muốn giải thích pháp đó, nên nói phẩm này.

Lại như kinh Niết-bàn chính là phân biệt tà thường, chánh thường, nói chấp của ngoại đạo là thuộc về tà thường, Niết-bàn của Như lai gọi là chánh thường. Sở dĩ gọi tà, là vì tìm nghĩa “thường” của ngoại đạo không từ đâu mà có . “không” mà cho là “có”, cho nên gọi là tà, ở đây vì muốn phá tà thường của ngoại đạo để bày tỏ chánh thường không có chỗ sở đắc Phật nên nói phẩm này.

Lại căn tánh khác nhau, được ngộ đều khác. Tự có nghe các phẩm trên, mà không được ngộ. Nghe phá bỏ thường, thì hiểu ngay, nên nói phẩm này. Luận này từ đầu đến cuối, phá bảy thứ nghĩa thường của ngoại đạo. Trước hết là phá thần thường, kế là phá đại hữu thường. Nay phẩm này phá năm thứ thường, đó là thời, phương, hư không, vi trần, Niết-bàn; Trước dù phá hai thứ thường nhưng để thành phá nghĩa thần. Và về nghĩa "một", "khác" chung, riêng, chẳng phải là chính phá thường. Ở đây, trong phẩm này chánh phá năm thứ thường.

Hỏi: Bốn thứ ngoại đạo chấp thường, thế nào là "đồng" "khác"?

Đáp: Việc này khó rõ. Mười phẩm của luận được tên có bốn:

1/ Phẩm "đồng" mà chấp "khác", như phẩm Phá Thần đồng là một phẩm, gọi là đồng phẩm, mà vì lập thần không đồng nên gọi là chấp "khác".

2/ Phẩm khác, chấp khác, như hai phẩm "một" "khác". Đã có hai phẩm, gọi là khác phẩm, mà sở chấp lại khác tên là chấp khác. Trong nhân có quả, không quả cũng thế.

3/ Phẩm "khác", chấp đồng: như hai phẩm căn (tình) trần. Đã có hai phẩm, gọi là phẩm khác, mà lập ra Tình trần. Lại vì đồng, nên gọi là chấp đồng .

4/ Phẩm đồng chấp đồng, tức phẩm thường, đúng. Đồng chung một phẩm, chấp thường, lại đồng, nên gọi đồng phẩm, đồng chấp.

Hỏi: Ngoại đạo nói về Thường có khác gì với pháp Phật hay không?

Đáp: Pháp Phật có Đại, Tiểu thừa, gồm có năm thường, Tiểu thừa có ba vô vi, tức là ba thường. Đại thừa lớn có chân đế, vì kể cả quả Phật nên gọi là năm thường.

Nói về phẩm này có hai đồng, ba khác, đó là hư không, Niết-bàn, trong ngoài; Đại Tiểu đồng nói là thường. Thời, phương, vi trần, chỉ là thường mà ngoại đạo chấp. Nội giáo nói ba thứ này đều là vô thường.

Hỏi: Phẩm này phá loại thường nào?

Đáp: Chính là phá năm thứ pháp thường của ngoại đạo, phụ là phá năm thứ nghĩa thường của người nội giáo. Đây là hai trường hợp thâu nhận, đả phá khác nhau.

Năm thường của ngoại đạo, chỉ có phá không có thu nhận, năm thường của nội giáo, có thu, có phá, phá tình "năng mê", thu nhận giáo "sở hoặc". Ngay như năm thường của ngoại đạo lại vừa có thu nhận, vừa có phá, đối với thí dụ trộm trâu mà kinh Niết-bàn nói, ngoại đạo trộm được tên thường, mà không rõ nghĩa thường. Vì phá nghĩa thường

đó, để thu nhận tên thường.

Y theo phá, thu lại có hai trường hợp: hư không, Niết-bàn vừa phá, vừa thu nhận. Thời, phương, vi trần chỉ có phá, không có thu nhận.

Hỏi: Nếu phá thường của Niết-bàn thì vì sao kinh Phật nói Niết-bàn?

Đáp: Vì đối trị sinh tử, nên Phật nói là "thường". Lại, chẳng phải thường, vô thường, khen đẹp là thường, vì muốn dẫn dắt chúng sinh. Lại Niết-bàn có thể, có dụng. Thể chẳng phải thường, vô thường; dụng có đủ thường, vô thường. Người thọ giáo vì không biết nghĩa này cho nên chấp thường, rơi vào thường kiến.

Hỏi: Cựu Thập địa sư cho rằng thể chẳng phải thường, vô thường; dụng có đủ thường, vô thường, có khác gì với thể dụng ở đây không?

Đáp: Ở đây nói hai "phi", hai "thị" đều là dụng của phương tiện. Như phẩm pháp nói bốn trường hợp thật, không thật, đều là môn của nhà thật tướng. Bốn trường hợp thường, vô thường, cũng là môn Niết-bàn, mà trên lấy hai "phi" làm thể, hai "thị" làm dụng, đó là vì đối với bịnh chấp nghiêng lệch mà nói lời này thế thôi. Phẩm này có hai:

1/ Phá chung thường.

2/ Phá riêng thường.

Ngoại đạo nói rằng nên có các pháp, vì pháp không có nhân không phá. Trước y cứ có nhân, để bào chữa có nhân. Nay chỉ nêu pháp không có nhân để chứng minh có nhân. Nêu ra vô nhân, để giải thích thành nghĩa thường. Pháp có nhân có thể phá, pháp vô nhân là thường không thể phá, bởi đã có thường, thì phải có vô thường.

Lại, diệt vô thường mà được thường. Nghĩa trong, ngoài, Đại, Tiểu đều đồng. Nhưng nếu vô thường không có, thì biết có thường, "Có", "không" này đối đãi nhau.

Nội giáo cho rằng nếu miễn cưỡng cho là thường, vô thường đồng nhau. Thì gồm có ba nghĩa:

1/ Vốn có vô thường, có thể nói là thường. Đã không có vô thường, cũng không có thường, mà ông cho rằng có thường, nên gọi là nói miễn cưỡng (nói bừa, nói đại). Nếu miễn cưỡng nói là thường, thì là vô thường.

2/ Ông vốn lập vô thường, mà trước đã tìm không từ đâu mà có , ở đây ông lại lập có thường, cũng đồng với không thể được, mà ông cho là "có" gọi là miễn cưỡng nói là thường, cho nên đồng với vô thường.

3/ Vì có lý do nên nói thường, vì không có lý do nên tha hồ nói là thường ư? Cả hai trường hợp này đều phá thường. Nếu có lý do thì là có

nhân. Ông nói vô nhân là pháp thường. Ở đây đã có nhân thì vô thường. Nếu không có lý do mà nói tản mạn là thường, đã là nói tản mạn thì là vô thường rồi.

Hỏi: Ở đầu phẩm, người ngoài đã nói rằng, vì pháp không có nhân nên không phá. Nay sao lại hỏi nhân, vô nhân?

Đáp: Ở trên là nói thẳng không có nhân, còn ở đây là hỏi cái nhân có lý do và nhân không có lý do, cho nên khác với ở trên. Ngoại đạo cho rằng vì liễu nhân nên không có lỗi, để bào chữa vặn hỏi đồng với vô thường ở trên. Nhân có hai thứ:

1/ Sinh nhân.

2/ Liễu nhân.

Pháp thường không có nhân sinh, cho nên là thường. Vì có liễu nhân, nên chẳng phải miễn cưỡng nói thường, chỉ liễu nhân có hai: riêng, chung.

Hư không lấy diệt sắc làm nhân, thời gian lấy hoa thật làm nhân. Phương, lấy mặt trời hợp làm nhân. Vi trần lấy quả thô làm nhân, Niết-bàn lấy không hệ lụy làm nhân. Nhờ năm pháp này mà biết có năm thường, cho nên dùng năm pháp làm nhân cho năm thường. Đây là liễu nhân riêng.

Liễu nhân chung có hai:

1/ Dùng lời nói biểu thị rõ pháp trước để cho mọi người được biết, nên dùng lời nói để làm liễu nhân của thường.

2/ Nhân pháp vô thường, vì đối nhau nên biết có thường. Vì vậy, nên lấy pháp vô thường làm liễu nhân của thường.

Nội giáo nói rằng nhân này không đúng, gồm có bốn nghĩa. 1/ Nói về có thường, không ngoài nhân pháp. Nhân tức là thần; pháp nghĩa là đại hữu, là thường. Ở trên dùng lời nói để lập ra hai thường này mà tìm đã không từ đâu mà có, ở đây lấy lời nói để chứng minh có năm thường. Vì so sánh đồng với cách phá ở trước, nên nói là nhân này không đúng.

2/ Không có lời nói này, thì lấy gì để chứng minh là thường. Lời nói không ra ngoài nhân pháp. Nếu lời nói có từ con người, thì tìm con người, không từ đâu mà có? Nếu nhân pháp có xem xét, vì pháp không thật có nên không thể chứng thường.

3/ Xét về hiện sự của ông còn chẳng từ hư không mà có từ lời nói, thì làm sao có pháp.

4/ Tìm pháp thường đã nói, thật sự không thể được. Ở sau, sẽ nói cụ thể, ông dùng lời nói để chứng minh cho cái gì?

Ngoại đạo cho rằng lẽ ra có pháp thường tạo ra pháp vô thường, là

ở trên đã dùng lời nói để chứng minh cho pháp, nội giáo đã không nhận, không thừa nhận lời nói, ở đây mặc nhiên không cần nói nữa.

Nay, người ngoài chỉ ngay vào chiếc bình vỡ để chứng tỏ rằng không vỡ là thường. Do thấy pháp hữu vi sanh khởi tác dụng là ở vô thường thì biết pháp chẳng sanh khởi tác, dụng gọi là Thường. Đây là đối với hữu vi nói vô vi. Các pháp sinh tử, Niết-bàn, chân vọng, v.v... đều được lập một cách đối nhau.

Nội giáo nói rằng "không" cũng cộng hữu, có sư Bách luận cho rằng văn này là đối với một vặn hỏi. Ở đây nói rõ là không đúng, gồm có hai vặn hỏi: nói "không" là một trong hai vặn hỏi này.

1/ Ông lấy vô thường để chứng minh có thường việc này không đúng. Vì ở sáu phẩm trên đã tìm pháp vô thường rồi, không từ đâu mà có, thì lấy gì để chứng minh là thường, cho nên nói là không.

2/ Dựa vào văn để vặn hỏi: người ngoài đã lập đối nhau. Nội giáo lại đối nhau mà phá:

- Ông nói tác pháp vì vô thường, nên pháp không tác là thường, lẽ ra cũng "có" "không" đối nhau. Pháp tác đã "có" thì "vô tác" lẽ ra "không", cho nên tôi nói là "không".

Nói cộng hữu, nghĩa là trước kia y cứ hai môn để phá tác khác với vô tác, thì "có" "không" cũng khác nhau. Pháp tác đã có, thì vô tác lẽ ra không. Ở đây y cứ vào môn đồng để phá.

- Ông nói pháp thường không có sắc, hương, vị, xúc. đã là thường: Thì tâm pháp cũng đồng với không có sắc, hương, vị, xúc. Vậy thì pháp không tác đồng với pháp tác. Ông vốn cho rằng vì khác với pháp tác, nên gọi là vô vi thường, ở đây đã đồng với pháp tác thì đồng, với đều vô thường.

Ở trước là mượn "khác" để phá "khác", ở đây là mượn đồng để phá "khác". Văn chính là như. Không chấp nhận giải thích khác.

Thế phá ở đây, là trước, y cứ vào môn "khác" để phá, ở đây pháp tác đã có, vô tác lẽ ra không. Lẽ tất nhiên, người ngoài không chấp nhận vặn hỏi này.

"Tác" "vô tác" là "khác" mà đồng, "Có" này tự có, Pháp tác có thì pháp vô tác cũng có. Như Nhất thiết hữu bộ có ba hữu vi, có ba vô vi. Không thể nghe là vô vi khác, rồi cho rằng "có" "không" cũng khác, cho nên ở đây phá rằng:

- Nếu hữu vi, vô vi đều là "có" thì đồng lẽ ra vô thường. Cho nên Trung luận nói nếu Niết-bàn là có, có là tướng già chết. Nếu Niết-bàn là "có" thì lẽ ra là hữu vi. Lại, tác, không tác đồng có, thì đều là

thường.

Lại, đồng là “có” mà pháp tác vô thường, không tác là thường, lẽ ra cũng pháp tác là thường, không tác là vô thường. Phần chú thích hai:

1/ Giải thích bổn kệ

2/ Từ như thế... trở xuống, là kết trước, phát sau giải thích là Bổn kệ phá “đồng” “khác” là hai.

Trước giải thích phá “khác”, lại nữa... trở xuống, là giải thích phá “đồng”.

Khắp thường, không khắp thường như thế , đều đã phá chung. Khắp, không khắp là “khác”, nghĩa thường là đồng. Đã phá thường, thì phá khắp, không khắp. Ngoại đạo nói rằng nhất định có hư không. Chương hai, phá riêng năm thường. Trước chung, sau riêng. Thứ lớp quán môn, cũng là cách lập nghĩa.

Lại là trước, phá chung tất cả các thường của nội ngoại, ở đây, lược phá riêng năm thường, tức năm:

1/ Phá chấp thường về không.

2/ Phá chấp thường về thời.

3/ Phá chấp thường về phương.

4/ Phá chấp thường về vi trần.

5/ Phá chấp thường về Niết-bàn.

Trước là phá hư không, nghĩa là thế gian, ngoại đạo, Tiểu thừa, Đại thừa đều biết hư không là thường. Vì nghĩa ấy thật rõ ràng, nên lập trước nhất.

Kinh Niết-bàn nói như hư không là bậc nhất trong các thường. Đức Như lai cũng vậy, cho nên trước lập hư không là thường. Y cứ phá hư không có ba:

1/ Phá thể không.

2/ Phá trụ xứ không.

3/ Phá tướng “không”.

Ba phá không này, là lược tận. Ở đây trước lập thể của “không”, chỉ giải thích thể của “không” là khác nhau:

1/ Người Tỳ-đàm cho rằng có hữu vi hư không, vô vi hư không. Thành thế giới bên ngoài và thành thân bên trong. Hữu vi hư không tức là sắc pháp.

2/ Vô vi hư không, như “không” của Thiên hán v.v...

Hỏi: Vì sao người Số luận lập hư không là hữu vi?

Đáp: Bà Sa nêu rằng vì có đi, đến nên có thể chấp nhận “có”.

Hỏi: Hữu vi không có khác Vô vi không hay chăng?

Đáp: Hữu vi không là sắc, cho nên "không" là một sắc trong hai mươi mốt sắc. Vô vi không chẳng phải sắc. Hữu vi không có thể thấy, còn vô vi không thì chẳng thể thấy.

Hữu dị bộ nói rằng: Hư không chẳng phải sắc, chẳng phải phi sắc, chỉ vì tùy theo hế tục, nên nói gọi là hư không. Kế là người Luận Thành Thật nói hư không hoàn toàn là pháp không.

3/ Ngoại đạo lập không, tức như văn này đã nói.

Y cứ bổn kệ, có hai:

- Nêu chương môn.
- Giải thích chương môn.

Nêu chương môn có ba:

1/ Nói hư không là "có", phân biệt khác với Thành thật. Lại, phân biệt khác với nhà chấp chẳng có hư không.

2/ Về thường thứ hai là nêu chương môn Thường, phân biệt khác với hữu vi hư không của Tỳ-đàm.

3/ Nói khắp, là thứ ba nêu chương môn khắp, phân biệt khác với không khắp thường khác. Lại, phân biệt khác với chấp hư không là không khắp. Không có phân biệt rõ thể không là "một", không thể chia làm nhiều phần. Phân biệt khác với người chấp có nhiều hư không.

Tất cả chỗ... trở xuống, là thứ hai, giải thích ba môn:

1/ Tất cả chỗ theo gần, là giải thích nghĩa khắp, nghĩa không phân chia.

2/ Tất cả thời, giải thích về nghĩa thường ở trước.

3/ Vì tin "có" nên giải thích trước là quyết định có pháp hư không.

Lại, "có" nghĩa là giải thích chung thường, khắp đáng tin. Nội giáo nói rằng phần giữa, phần hợp vì phần không khác phá hư không ở trên là thường, khắp.

Hỏi: Vì sao phá "không"?

Đáp:

1/ Vì phá bịnh, Đại, Tiểu, trong, ngoài, người có sở đắc, nghĩa là bình, v.v... là có, hư không là "không". Vì "có" "không" này mà sinh ra phiền não, nghiệp, khổ.

Cho nên, luận này phá, nói chẳng có "hữu vô" này.

2/ Vì muốn giải thích kinh, các kinh Phương đẳng mượn "không" làm dụ. Nếu như "không" của ngoại đạo thì pháp cũng đồng với ngoại đạo. Ở đây, phá trừ "tà không" của ngoại đạo, vì bày tỏ nghĩa "không"

nên phá “không”.

Phần giữa, là hư “không” trong bình. Vì phần kết hợp, nghĩa là “không” trong chiếc bình này là một phần của nhà “không” có phần, kết hợp với bình. Phân chia không khác: là hai câu trên, nhắc lại nghĩa của ngoại đạo, đây là phá.

“Hư không” trong bình là “phần có”, một phần hư không từ ngoài đến kết hợp với bình, thì “không” có thể phân chia, tức là không khác với các phần. Nếu vậy, thì không nên nói là không có phần, cũng không nên nói là khắp thường, ba nghĩa này đều hoại.

Trong Chú thích được có bốn:

1/ Nhắc lại cả hai.

2/ Quyết định cả hai.

3/ Vặn hỏi cả hai.

4/ Kết thúc cả hai. Nếu trong bình hướng về hư không ở giữa, đây là nhắc lại cả hai, bình hướng về hai hư không tức giải thích hai chữ “phần trung” của bổn kệ.

Hư không trong đây... trở xuống, thứ hai, quyết định cả hai. Quyết định cả hai là y cứ “hư không” trong bình để quyết định bên ngoài.

Đại ý quyết định rằng “hư không” trong bình đều là hư “không” trong mười phương, là có một phần “không”.

Nếu đều có... trở xuống, là thứ ba, phá cả hai, có hai nghĩa:

1/ Nếu trong bình đều có “hư không” mười phương thì “hư không” mười phương đều ở trong bình, bên ngoài bình, lẽ ra chẳng có “hư không” thì “hư không” không khắp, không thường.

2/ Nếu là vì khắp... trở xuống, nếu “hư không” trong bình là khắp, thì bình lẽ ra cũng khắp. “Hư không” đã thường, bình lẽ ra cũng thường. Câu trước được bình không khắp, mà “không” rơi vào “không khắp”. Giờ đây được “hư không” khắp, mà bình mất đi “không khắp”.

Nếu có phần... trở xuống, là thứ hai, phá hợp phần, là chính là nhắc lại hai chữ “phần hợp” trong bổn kệ.

Hư không chỉ là phần... trở xuống, là giải thích về phần của bổn kệ không khác.

Cho nên, hư không... trở xuống, là thứ tư, kết thúc cả hai chẳng phải khắp, chẳng phải thường. Trích ra văn chính là như, ở đây lại phá nghĩa.

Hỏi: Hư “Không” trong bình và hư “không” bên ngoài bình là “một”, hay “khác”. Nếu là “một” thì tất cả hư “không” đều ở trong một bình, hóa ra “không” chẳng khắp. Nếu hư “không” ở khắp thì bình cũng

khắp. Nếu hư “không” trong bình khác với hư “không” ở ngoài bình, thì có hai hư “không”, sẽ rơi vào hữu phần. Vì hữu phần nên vô thường. Lại hỏi: hư “không” và “bình” là “một” hay “khác”. Nếu hư “không” và “bình” là “một” thì hư không “thường”, “bình” cũng “thường”. “Bình” vô thường, thì hư “không” cũng vô thường. Nếu “bình” khác với hư “không” thì hư “không” “thường”, bình là “vô thường” bình lẽ ra cũng thường, hư “không” là “vô thường”. Khắp, không khắp cũng.

Hư “Không” và bình là “một”, thì đều khắp, đều không khắp. Nếu hư không là thì “bình” không khắp, lẽ ra bình khắp thì hư không chẳng khắp. Nếu bình và hư “không” khác nhau, thì chỗ bình chẳng có hư “không”, thì hư “không” chẳng khắp. Không khắp thì không thường, phá chân tục một thể, hai thể, đều áp dụng theo cách nói này để trách cứ.

Luận Thành Thật nói rằng hư không là pháp vô (pháp không thật có) nhưng lại có hư “không” này, là vì pháp trần khác với sừng thỏ. Nếu bác bỏ chẳng có hư không thì thành tà kiến. Nay hỏi nếu hư “không” là pháp không có, thì lẽ ra chẳng phải pháp trần, mà đã là pháp trần, tức là pháp “có”. Lại bổn cũ rằng hư không chẳng có trượng, thước, Trượng, thước, là y theo hư không, hư không gọi trượng, thước. Nếu vậy, hư không chẳng phải không có dụng thường. Vô thường y cứ hư không rồi ghi nhận hư không tạo ra vô thường, Kết luận cách ẩn khuất có thể biết.

Lại hỏi hư “không” trong cây cột và “không” bên ngoài cột là “một” hư “không” hay “hai” hư “không”? Nếu là một, thì hư “không” ở ngoài cột đã dung nạp cột, hư “không” ở trong cột sao không dung nạp cột? Người kia giải thích rằng cột tự ngăn cách cột, chứ chẳng phải hư “không” làm ngăn cách. Nay xin hỏi tôi không đặt đặt cây cột trong cây cột. Về lý, chỉ để yên cột trong hư “không” của cây cột. Vậy thì tại sao trong hư “không” của cây cột lại không dung nạp cột ư? Nếu nói là vì cột ngăn ngại, nên không dung nạp, thì chỗ trở ngại lẽ ra chẳng có hư “không”. Nếu chỗ trở ngại có hư “không” tức lẽ ra dung nạp cột. Lại chỗ trở ngại có trở ngại lại còn có hư “không”, thì không trở ngại, vừa có trở ngại vừa không trở ngại, lẽ ra vừa dung nạp, vừa không dung nạp.

Nếu trong cây cột chẳng có hư “không”, thì hư “không” sẽ không khắp. Ngoại đạo cho rằng nhất định có hư không, tướng khắp cũng thường, vì có tạo tác. Ở trên, một phen phá thể của hư không đã xong. Ở đây là thứ hai, phá dụng của hư không, trong thành lập có hai.

1/ Ba câu đầu, là nhắc lại thể, một hư không là có khắp. Là thường.

2/ Vì là hữu tác... trở xuống, là thứ hai, nêu dụng để chứng minh cho thể. Hư "không" vì hư không có công dụng dung nạp nên được có nêu... trở xuống, là qua lại, thi vi, tạo tác. Nếu không có công dụng nạp thì sẽ khiến cho không được có chỗ tạo tác.

Nội giáo cho rằng không đúng. Vì chỗ hư không (vị trí hư không) trong hư không có hai cách phá, đều trách cứ ở trú xứ của hư không.

Sở dĩ trách cứ trú xứ là vì người ngoài nói rằng có pháp trụ trong hư không được tạo tác, thì "không" là trú xứ có vật.

Nhưng kế đây, là hỏi về hư không, hư không đã là một pháp, thì lẽ ra cũng có chỗ ở. Nếu hư không không có chỗ ở thì pháp có cũng không ở trong hư "không". Lại có hai thứ pháp:

1/ Pháp ngại.

2/ Pháp vô ngại.

Pháp ngại còn ở trong pháp vô ngại, thì pháp lẽ ra cũng có chỗ của nó. Cho nên văn ở đây trách về chỗ ở.

Y theo trách cứ chỗ ở, chia làm hai khác nhau. Ở trước trách cứ hư "không", trở lại trụ trong hư "không", tức là có hai "không": một "không" là "năng trụ", một "không" là "sở trụ", đã có hai "không" thì có phần. Vì có phần, nên vô thường, không khắp.

Hỏi: Vì sao ở trước trách hư "không" trụ ở trong hư "không"?

Đáp: Người ngoài cho rằng hư "không" chẳng có ngăn ngại, có thể dung nạp "có", thì biết hư "không" cũng chẳng ngăn ngại, lại có thể dung nạp hư "không". Vì vậy trước hết y cứ chỗ "không" để trách cứ "không".

Cũng trụ trong không thật... trở xuống, là thứ hai, phá. Thật trụ ở trong thật kia, thì sự đầy lấp chẳng dung nạp hư "không". Vì vậy, hư "không" chẳng dừng lại trong thật. Ở trước nói hư "không" được dung nạp hư "không", mà rơi vào hai "không". Giờ đây tránh khỏi hai "không", lại rơi vào chỗ vô trụ, cho nên phạm phải lỗi tiến lùi.

Lại, chẳng có "không" trong thật, thì "không" sẽ không khắp có "không" trong thật, thì lẽ ra dung nạp "không", nếu thật dung nạp không thì chẳng gọi là thật.

Lại nữa... trở xuống, nghĩa của ngài Thiên Thân phá ở trên nêu lên chỗ ở để chứng minh "không". Trong hư "không" được có sở tạo tác, có thể được có "không". Vô tác trong thật, lẽ ra chẳng có hư "không". Vì ông lấy hữu tác, cho nên có hư "không" vì vô tác cho nên lẽ ra chẳng

có hư “không”.

Lại nữa, vì không có tướng... trở xuống, là thứ ba, phá tướng hư không, văn, có ba:

1/ Phá.

2/ Bào chữa.

3/ Phá bào chữa.

Phá rằng: Hữu vi, vô vi đều có tướng, cho nên có pháp. Nếu hư “không” chẳng có tướng, tức lẽ ra không có pháp. Lại năm thứ là “có”, có pháp, có tướng. Nếu hư không chẳng có thì lẽ ra chẳng có tướng, tức chẳng có “không”.

Ngoại đạo nói rằng thứ hai, là bào chữa: Hai tướng “ vô không” “vô hữu”.

- Nêu tướng.
- Thể tướng.

1/ Nhờ có năm thứ, nên biết “không” chủng là chẳng. có Nhân hữu vi là “có”, biết vô vi là “không”, gọi là nêu tướng.

2/ Diệt “có”, được “không” là thể tướng của nhà chấp “không”. Hư “Không” có hai tướng, mà ông không biết, cho là chẳng có tướng.

Nội giáo nói rằng... trở xuống, là thứ ba, phá bào chữa, chỉ phá thể, tướng, tức thành ba khác nhau:

1/ Lập ra vô thể để phá, vô sắc, là nói về sắc chẳng có, chẳng phải lại có pháp. Vì tự lập là “không”, nên không có vật thể này, lấy gì để làm thể tướng của “không” ư?

2/ Lại nữa... trở xuống, là thứ hai, nói về chẳng có tướng, vốn lấy diệt sắc làm tướng “không”. Nếu sắc chưa sinh, thì chẳng có thể diệt, cho nên chẳng có tướng.

3/ Lại nữa, “sắc vô thường...” trở xuống, là thứ ba, y cứ thường để phá: sắc là vô thường thì mới sinh, hư “Không” là pháp thường, xưa nay đã có. Đã có thì biết xưa nay là vô tướng.

Hỏi: Thứ ba phá có khác gì với thứ hai hay không?

Đáp: Trước nói tướng chưa có, cho nên vô tướng. Nay đây nói “có thể tướng” (có thể biểu hiện) vì xưa nay “có”, cho nên xưa nay vô tướng, qua lại thành lẫn nhau.

Hỏi: Phá “không” có ba. Vì sao hai phá trước thì có bổn kệ, còn phá tướng sau lại không có bổn kệ ư?

Đáp: Vì lẽ phá tướng sau, đều là thể hiện theo nghĩa của ngài Thiên Thân, cho nên không có bổn kệ.

Hỏi: Vì sao ngài Đề-bà không phá tướng?

Đáp: Vì sao hai luận chủ chế tác lại khai mở, lẫn nhau. Phẩm Lục chủng của Trung luận đã rộng phá về tướng. Cho nên ngài Đề-bà không phá nữa. Chỉ có ngài Thiên Thân muốn phá ba nghĩa hư không là thể, dụng, tướng.

Vì đối với phá hai nghĩa trước, nên phá tướng của nghĩa sinh. Ngoại đạo cho rằng có tướng thường của pháp thời gian. Vì có, cho nên thứ hai kế là phá thời gian là thường, tiếp theo hư không là phá thời gian. Tình gồm của ngoại đạo với người đời, đồng đã thấy, thường có bốn thời, rồi cho là thời thường. Đây cũng vì thô thiển nên tiếp theo là phá hư "không". Giải thích thời gian có hai: Trong, ngoài.

Trong, ngoài đều có hai, trong ngoại có hai:

1/ Chấp thời gian là thường, vì là liễu nhân của muôn vật, nên luận Trí Độ rằng thời gian là nhân không biến đổi. Thể của thời gian vì là thường nên gọi là không biến đổi. Vì liễu xuất muôn vật nên gọi là nhân.

Lại gọi không biến đổi, nghĩa là vật tự đi đến, mà thời gian không thay đổi, nên gọi là bất biến. Thời gian trong chín pháp của Vệ-thế sư là một trong các pháp của chủ đế.

2/ Chấp thời gian là nhân của sinh, có công năng sinh ra muôn vật, cũng gọi là nhân của sinh sát, nghĩa là vì thời gian nên muôn vật diệt.

Nội pháp có hai:

1/ Số luận nói rằng, nhân pháp giả gọi là thời gian. Lìa pháp không có thời gian riêng.

2/ Thí dụ bộ có thể của thời gian riêng là phi sắc, phi tâm. Như loại ba tướng, dựa vào luận Trí Độ có hai thời gian giả, thật:

Thời gian Ca-la, nghĩa là thời gian của pháp thật, phần nhiều được áp dụng trong luật Tiểu thừa, vì thời gian chế giới, thời gian ăn, mặc tất nhiên cần phải nói thời gian thật sự có, thì nghĩa kiết giới mới thành tựu pháp Phật được tồn tại lâu ở thế gian.

Tam-ma-da là thời gian giả gọi, được dùng trong kinh, kinh đã giáo hóa chung đạo, tục (xuất gia, tại gia). Nếu nói là thời gian thật có, thì ngoại đạo khi nghe nói đến thời gian sẽ nẩy sinh tà kiến. Vì vậy, nên nói giả gọi thời gian. Nghĩa này khó sáng tỏ, nếu vì kiết giới, nên nói thời gian có thật, vì kiết giới sát, lẽ ra phải nói chúng sinh thật có, vì kiết xứ giới, lẽ ra thật sự có phương hướng. Bổn kệ của ngoại đạo có lập ba:

1/ Nói về thời gian thật có, nghĩa là khác với thời gian của Số luận, nhà không có tự thể riêng. Thường nghĩa là dị chấp thời gian là

vô thường. Vì tướng có, nghĩa là thời gian vi tế, không thể trông thấy, vì tướng giả ngụy, nên biết được tức là ngăn ngừa đối với vặn hỏi của người.

2/ Lại, ở trên lập thể của thời gian, ở đây lập tướng của thời gian. Trong giải thích trước là theo gần để giải thích vì tướng có. Từ chẳng phải không có thời gian" kế là giải thích về thường.

Phần đầu lại chia làm hai: Trước, y cứ thời gian nêu tướng để chứng minh có thời gian. Pháp có dù không thể hiện trông, nhưng dùng tướng chung so sánh mà biết: nói người, mặt trời cũng có tướng đi, thấy người đi từ hướng đông sang Tây, đã có pháp đi. Dù không thấy mặt trời đi, nhưng nếu đem con người để so sánh với mặt trời thì mặt trời cũng có đi. Cũng vậy, thời gian dù vi tế, không thể thấy, nhưng kết hợp với mặt trời đi, do thời tiết, khí hậu v.v... kết hợp với người đi.

3/ Lại nữa, một thời, không một thời, là nêu thể, tướng để chứng minh rằng, có thời gian. Một sát-na là một thời. Sát-na thứ hai, do đi, đến vô lượng kiếp, chẳng phải một thời. Một ngày là gần, một kiếp là lâu xa.

Nội giáo cho rằng trong quá khứ, vị lai không có, cho nên không có vị lai. Bổn kệ này phá thời gian ba đời là thường, mà chính là nắm cả quá khứ của ngoại đạo là thường, nhằm phá không có vị lai. Thời gian quá khứ đã thường, thì quá khứ nhất định dừng lại ở quá khứ, vì không trở thành vị lai, cho nên trong vị lai không có quá khứ. Vì vậy, mới nói trong quá khứ, vị lai không có. Do quá khứ dừng lại ở quá khứ, không chuyển biến thành vị lai, cho nên không có vị lai, đoạn văn này còn thiếu hai câu:

- Cũng nên nói trong quá khứ, hiện tại không có, cho nên không có hiện tại.

- Nên nói rằng trong hiện tại, vị lai không có, cho nên không có vị lai.

Đây là nêu lên cùng tột thủy, đầu tột cuối để làm đầu mối cho lời nói. Chú thích có hai:

1/ Nắm quá khứ để phá vị lai.

2/ So sánh phá hiện tại.

Trong phá vị lai, có hai:

1/ Trong quả không có nhân để phá vị lai.

2/ Trong nhân không có quả để phá về vị lai.

Trong quả không có nhân để phá lại có hai:

1/ Cứ theo môn vô tác để phá.

2/ Cứ theo môn tác để phá.

- Phần đầu lại có hai:

1/ Nói quá khứ không tạo thành vị lai.

2/ Nói quá khứ không tạo thành hiện tại.

Phần đầu lại có hai:

1/ Chính là phá.

2/ Gạn kinh để phá.

Văn đầu, trước là nêu tướng của thời gian ba đời. Đây là vì tướng thời gian thường, nghĩa là ngoại đạo nói thể thời gian là thường. Nhưng thể không lìa tướng, tướng được thể chế ra, nên thể thường thì tướng cũng thường.

Lại, tướng là tướng của nhà chấp thường. Vì thể là thường, nên tướng cũng thường. Cho nên nói rằng vì tướng của thời gian là thường.

Thời quá khứ không tạo ra thời vị lai, nghĩa là chính thức phá. Thể của thời quá khứ đã thường, không chuyển thành vị lai, tướng là tướng của thời gian. Tướng cũng không chuyển thành vị lai. Kinh của ông nói thời gian là một pháp, nghĩa là phần thứ hai, gạn kinh để phá. Sở dĩ phải gạn kinh để phá là vì muốn nói hai nghĩa:

1/ Y cứ kinh thì có lỗi không bất tác.

2/ Nếu nói tác thì có lỗi trái với kinh.

Là một pháp là một pháp thường. Dù bốn thời và ba đời khác nhau, nhưng về thể của thời gian chỉ là một pháp thường. Lại, quá khứ chỉ quá khứ, không xen lẫn đương lai, hiện tại, nên gọi là một pháp.

Cũng không trở thành thời gian hiện tại, nghĩa là trên nắm quá khứ thường, không tạo thành vị lai, nghĩa là trên y cứ tông nghĩa kia thì có lỗi bất tác. Ở đây, nới lỏng gút, cứ theo sự tạo thành để phá.

Nếu quá khứ tạo thành hai thời đương lai, hiện tại, thì sẽ có lỗi lẫn lộn. Trước kia được tông thì mất hai thời, nay được hai thời, thì mất tông.

Lại, trên được tông và ba đời không lẫn lộn mà mất hai thời đương lai, hiện tại. Giờ đây được hai thời đương lai, hiện tại thì ba đời hóa ra lẫn lộn. Lại, trong quá khứ không có thời vị lai. Ở trên dựa vào trong vị lai không có quá khứ , là vì trong quả không có nhân, nên không có vị lai. Ở đây, y cứ trong quá khứ không có vị lai . Trong nhân không có quả, cũng không có vị lai.

Hiện tại cũng phá như vậy, nghĩa là Pháp sư Phùng nói rằng văn này rườm rà. Ở trên đã nói không tạo thành hiện tại. Nay lại phá hiện tại, cho nên là rườm rà. Ở đây cho rằng không đúng, vì luận Trí Độ cũng

có cách hành văn này, cho nên không phải rườm rà.

Ở đây nói rằng, từ trên đến đây, nắm quá khứ làm đầu mối, để phá vị lai có hai cặp:

1/ Trong đương lai không có quá khứ , trong quá khứ không có đương lai. So với đây lẽ ra cũng tại trong đương lai không có hiện, trong hiện tại không có đương lai.

2/ Ở trên nói rằng quá khứ không tạo thành đương lai và quá khứ tạo thành đương lai. Nay cũng nói hiện tại tạo thành đương lai, hiện tại không tạo nên đương lai, cho nên nói rằng hiện tại cũng phá như vậy, chẳng phải là rườm rà hay sao?

Ngoại đạo cho rằng vì tiếp nhận quá khứ, nên có thời gian. Trước kia nội giáo nói rằng, quá khứ trụ ở quá khứ, vì quá khứ không tạo nên đương lai, nên trong đương lai không có quá khứ, vì vậy không có đương lai.

Ở đây người ngoài nắm phá làm lập. Ông chỉ không thừa nhận có đương lai, chấp nhận có quá khứ, đã có quá khứ, thì sẽ có vị lai.

Nội giáo cho rằng không phải quá khứ của tướng vị lai. Có người nói chẳng phải, nghĩa là không có. Đã không có vị lai, làm sao có quá khứ, cho nên nói rằng không phải quá khứ của tướng vị lai.

Có người nói trước tôi nói chẳng phải tướng vị lai rồi. “Không phải” là chấp nhận quá khứ của ông, cho nên nói rằng không phải quá khứ của tướng vị lai. Nay, nói đây là hai cách phá. Các sư Bách luận kết hợp thành một phá để giải thích, gây ra sự sai trái về văn.

Nói hai cách phá, nghĩa là không phải tướng vị lai, đây là một phá. Nghĩa là cõi nước quá khứ trụ quá khứ, không tạo thành vị lai. Cho nên, không có vị lai.

Quá khứ, đây là phá thứ hai: Dù quá khứ của ông trở thành vị lai, thì sẽ mất quá khứ.

Sở dĩ lập ra hai cách phá này là vì ở trước nói quá khứ không tạo nên đương lai sẽ không có đương lai. Ở đây nói nếu quá khứ tạo thành đương lai, thì sẽ không có quá khứ. Trước đã được quá khứ, mất đương lai. Nay được đương lai thì mất quá khứ. Cho nên cả ba đời đều phá.

Lại trước kia là trụ tông để phá. Nay thả gút để phá. Trụ tông để nói rằng không tạo thành nhau thì mất vị lai. Nếu ngoại đạo kia cho rằng tạo thành nhau thì mất quá khứ.

Hỏi: Làm sao biết văn này là văn lập ra hai cách phá?

Đáp: Ở đây, không dám tự suy luận mà chuyên xem xét luận Trí độ và Thiên Thân. Mà văn này biết được có hai cách phá.

Ngài Thiên Thân giải thích hai phá tức là hai:

- Ông không nghe ở trước tôi nói là đất của quá khứ không tạo thành bình vị lai. Đây là giải thích bổn kệ, chứ không phải tướng vị lai, vì tướng của đất quá khứ tự bám trụ ở quá khứ, không tạo thành tướng của bình vị lai.

Nếu rơi vào tướng vị lai: là giải thích chữ "quá khứ" trong bổn kệ: Trước nói quá khứ vì không tạo thành bình vị lai, nên chẳng phải tướng vị lai. Giờ đây, nói quá khứ tạo ra vị lai, thì vì là tướng vị lai, nên không có quá khứ.

Ngoại đạo nói rằng lẽ ra có thời gian, vì tự tướng riêng. Từ trên đến đây là hai lần hỏi đáp: hỏi đáp đầu, là phá vị lai. Hỏi đáp tiếp theo, phá quá khứ, thì ba đời đều phá hết vậy, mà người ngoài không có lời lẽ nào có thể bào chữa.

Nói thẳng hiện thấy có tướng của ba đời khác nhau. Lại, hỏi đáp lần đầu là y cứ môn bất tác để phá ba đời, lần hỏi đáp tiếp theo, dựa vào môn tác để phá ba đời.

Hai lần hỏi đáp này đã cùng tột thì chủ ba đời đều hư hoại. Giờ đây họ không biết phải bào chữa bằng cách nào, chỉ đành hỏi ngài Luận chủ nên có thời gian.

Sở dĩ biết có thời gian là vì hiện thấy tướng ba đời khác nhau. Nếu không có ba đời, thì sẽ không có nhân quả. Lại, nếu không có ba đời, thì sẽ không có ba đạt trí.

Lại nữa, từ trên đến đây là phá riêng thời gian của ngoại đạo là nghĩa thường. Từ đây trở xuống là phá chung trong, ngoài. Nói ba đời có, bốn thứ nghĩa : sự khác, tướng khác v.v... của Tát bà đa, đều nói rằng "ba đời có tướng", hơi giống với ngoại đạo.

Sư Luận Thành Thật nói nếu Thái hư không có, thì sẽ không nói qua lại, dùng nghĩa từng này để nói qua lại, là vì từng sẽ có, cho nên khác với thái hư, thì biết được ba đời đều có tướng kia.

Nội giáo nói rằng nếu vậy, thì tất cả đều là hiện tại.

Ở trên, nói ba đời tác và bất tác (tạo tác và không tạo tác) có lỗi mất lẫn nhau. Nếu không tạo tác thì được quá khứ, mất đương lai. Ngược lại, nếu tạo tác thì sẽ được đương lai, mất quá khứ. Cho nên có lỗi lẫn nhau. Giờ đây, nếu ông lập ba đời đều có tự tướng, thì ba đời đều ở hiện tại, tức là mất qua lại. Đã mất qua lại, cũng mất hiện tại. Đây là chính phá nghĩa của Số luận. Người Số luận cho rằng ba đời đều có. Nếu ba đời đều có, thì ba đời đều hiện. Có hiện, không hiện có hữu, không có hữu. Được tông hữu thì rơi vào ba đời đều hiện. Được ba đời

không hiện thì mất đi tông hữu.

Luận sư luận Thành Thật cho rằng nếu ba đời đều có, thì lẽ ra đều hiện. Nếu qua lại là không thì sẽ chẳng khác với thái hư, tức là mất qua lại, cũng phạm lỗi tiến lui.

Ngoại đạo nói rằng quá khứ, vị lai vì là tự tướng của hành, nên không có lỗi, nhằm bào chữa cho vặn hỏi "tất cả hiện tại" ở trên.

Ở trước, tôi nói tự tướng có, nghĩa là không nói quá khứ, vị lai đồng có tướng hiện tại. Nhưng quá khứ tự hành quá khứ, vị lai tự hành vị lai, vì hai đời không đồng hành hiện tại.

Như Số luận nói rằng hiện tại vận hành đối với tướng của sự có, quá khứ, vị lai, vận hành đối với tướng của tánh có. Như Luận Thành Thật chép: quá khứ, vị lai vận hành tướng "từng" "sẽ", hiện tại vận hành tướng hiện khởi. Cho nên không được ba đời đều hiện tại. Nội giáo nói rằng quá khứ chẳng phải quá khứ.

Ở trên nắm cả có tướng để nói ba đời đều hiện. Giờ đây nắm cả hành tướng, nói quá khứ chẳng phải quá khứ.

Nếu pháp ở quá khứ, vẫn không bỏ tự tướng, tự tướng không bỏ, lẽ ra gọi là hiện tại, không gọi quá khứ. Cho nên nói rằng quá khứ chẳng phải quá khứ. Nếu quá khứ, hiện tại mà bỏ đi tự tướng, thì sẽ không có tự thể. Đã không có pháp, thì không được gọi là quá khứ, đây cũng là quá khứ chẳng phải quá khứ, văn trước là đúng.

Lại, đây là hai nạn, quá khứ là một nạn. Ông bèn nói quá khứ, hiện tại mà đi, như đất dứt, diệt thì sẽ không còn quá khứ.

"Chẳng phải quá khứ" là vặn hỏi thứ hai: Nếu đất không đi, thì là hiện tại không gọi quá khứ. Văn chú thích "hiện" tại nói phần nhiều sư Bách luận đều lập ra một vặn hỏi, nên không đích xác.

Chú thích có hai:

1/ Giải thích riêng bổn kệ. Cho nên, pháp thời gian.... trở xuống là tổng kết không có thời gian. Phần đầu lại có hai:

- Mở ra hai gút để phá quá khứ.
- So sánh với vị lai.

Hai môn phá quá khứ tức là hai: môn đầu có bốn:

- Nhắc lại.
- Vặn hỏi.
- Giải thích.
- Nêu thí dụ để làm rõ.

Nếu quá khứ quá khứ: là nhắc lại. Đất là quá khứ, là một quá khứ. Đất này lại lui diệt, không còn tướng đất nữa, lại là một quá khứ, nên

nói rằng quá khứ quá khứ.

2/ "Không gọi là quá khứ": là vặn hỏi thứ hai. Đất đã dứt diệt, không còn có đất, cho nên không gọi là quá khứ, vì sao lìa tự tướng: là giải thích thứ ba. Đất đã dứt diệt, cho nên lìa tự tướng của đất, thì không còn quá khứ.

Như lửa bỏ nóng... trở xuống, là thứ tư, nêu thí dụ để hiển bày rất dễ hiểu.

Nếu quá khứ không quá khứ, nghĩa là cửa thứ hai, chính giải thích bổn kệ. Lại có hai: nêu và phá.

Nhắc lại rằng quá khứ không quá khứ: là nói đất quá khứ trụ đất quá khứ, vì không dứt diệt, nên nói rằng quá khứ không quá khứ. Ở đây không nên nói là thời quá khứ vận hành tướng quá khứ, là thứ hai là phá.

- Nếu đất quá khứ không tàn diệt thì cũng là hiện tại. Vậy thì ông không nên nói là quá khứ vận hành tướng tàn tạ, tiêu diệt.

Vị lai cũng phá như vậy: là thứ hai, so sánh để phá vị lai. Lẽ ra cũng chia ra hai cửa để hỏi họ, một là nếu vị lai, vị lai thì không có tướng bình, vì bình là vị lai, gọi là một vị lai. Lại nữa, lúc chưa có bình này, còn gọi là vị lai. Nếu vậy thì không có vị lai. Nếu vị lai không vị lai, đã có tướng bình thì tức là hiện tại. Vì vậy, ông không nên nói là vị lai vận chuyển tướng chưa có.

Ngoại đạo nói rằng thật sự có phương, vì có tướng thường. Kế thời, là phá phương: Tướng của phương hướng rất thô, rõ ràng. Vì đạo, tục ai cũng đều nhận biết nên phá sau thời.

Luận Trí Độ chép: Trong bốn pháp tạng của ông không có phương, trong sáu pháp tạng của ta thì có. Bốn pháp tạng đã không có thì Bốn đế không thuộc sáu đế kia. Phương là một trong chín pháp, nên nói rằng sáu pháp tạng có.

Ở đây nói thật sự có phương, nghĩa là phân biệt rõ cái "không" trong bốn đế, chính là cái "có" trong sáu đế.

Thường được nói trong Đại thừa của nội pháp, có giả danh là mười phương, là pháp vô thường. Ở đây, vì phân biệt với "khác" nên nói là Thường. Hai câu này xuất xứ từ thể của phương. Vì tướng có nên thể của phương là thường, mà không thể thấy. Vì mượn mặt trời làm tướng nên biết có phương.

Nội giáo nói rằng vì phương Đông không có chỗ bắt đầu, nên ở đây phá phương. Luận Trí Độ chép: "đại" trong pháp thế gian, gọi là Phương. "Đại" trong pháp xuất thế gọi là Niết-bàn. Vì phá "đại" của

pháp thế gian, nên mười tám "không" được gọi là "đại không".

Ở đây nói phương Đông không có ban đầu, nghĩa là đả phá mặt trời mới mọc là phương Đông. Bốn thiên hạ đều có mặt trời mới mọc, thì bốn thiên hạ đều là phương Đông. Nếu vậy, thì phương Đông này đâu phải là nhất định ban đầu. Cũng bốn thiên hạ đều có mặt trời lặn thì không nhất định có phương tây. Bốn thiên hạ đều có mặt trời lại, không nhất định có lặn, đều có hướng, về mặt trời không nhất định có hướng.

Ở đây vì nêu sơ lược một bên, nên gọi không có khởi đầu. Lại, ở cõi Phất-vu-đãi là giữa trưa, thì ở Diêm-phù-đề là mặt trời mới mọc, cho nên sáng sớm của phương Nam là giữa này của phương Đông. Vậy thì nhất định từ phương nào mà phán quyết là khởi đầu ư? Cho nên nói không có ban đầu.

Chú thích có ba:

Một là giải thích bổn kệ. Lại nữa, chỗ mặt trời không hợp ... trở xuống, thứ hai là người ngoài cho rằng, tướng "có" nên phương "có". Ở đây, nói tướng "không" cho nên phương không. Như trong Thiết vi, luôn không thấy mặt trời, lẽ ra không có phương.

Lại nữa, vì không nhất định... trở xuống, là thứ ba, y cứ vào không nhất định để phá. Ở trên y cứ bốn thiên hạ để nói về không nhất định có ban đầu. Ở đây tùy thuộc y cứ ở một chỗ, nhằm chứng tỏ rằng phương không nhất định. Cũng như một cây cột, ta nhìn từ phía bên này là đông, ngắm về phía bên kia là Tây. Ở phía trên cột là dưới, ở phía dưới cột là trên. Vì vậy, nên cột không có phương hướng nhất định.

Lại, ở trên nói thẳng phương Đông không nhất định là ban đầu, còn ở đây thì nói không nhất định Đông hay Tây. Lại ở trước nói không có ban đầu và sau, nên ban đầu và sau không nhất định. Ở đây nói không có Đông, Tây; Đông Tây không nhất định.

Lại ở trước là phá tướng của phương, còn ở đây thì phá thể của phương, ngoại đạo nói rằng tướng của phương này là một thiên hạ, nói để cố bào chữa cho ba vặn hỏi trên.

Nếu bốn thiên hạ... trở xuống, là nói có thể được phương Đông không có ban đầu. Ở đây y cứ ở một thiên hạ để nói. Cho nên mặt trời mới mọc, nhất định ở phương Đông, phương Đông chẳng phải có lỗi không có ban đầu.

Chống chế lần thứ hai rằng nếu bốn thiên hạ nói, hoặc có thể có nơi không có mặt trời, ở đây y cứ một thiên hạ để nói về tướng của phương.

Một thiên hạ đều có mặt trời. Vì kết hợp nên thường có tướng của

phương, thì biết được có phương. Lần thứ ba, bào chữa rằng: - Một thiên hạ vì nói tướng của phương, nên phương của một thiên hạ nhất định, vì vậy nên chẳng có lỗi không nhất định.

Nội giáo nói rằng nếu như vậy thì hữu biên, là tránh khỏi cả ba vặn hỏi, nhưng lại rơi vào hữu biên, mà hữu biên thì vô thường. Vì vô thường nên không có phương.

Ngoại đạo nói rằng dù không có khắp, thường... trở xuống, là thứ tư, phá vi trần là thường: -Vi trần đến tế, thế gian không biết, chỉ vì ngoại đạo chấp, nên kế sau ba thường, là phá vi trần. Lại ở trước phá ba thứ khắp, thường, nay kế đây, phá không khắp, dùng nghĩa khắp để nói thường, nói hiển, cho nên ở trước phá; không khắp là nói nghĩa thường, vì tối tăm, nên phá sau.

Giải thích vi trần không đồng nhau. Ở đây lược nói tám thứ:

1/ Vệ-thế Sư nói rằng vi trần rất nhỏ, không có mười phương phần, vì bốn tướng không dời đổi, nên gọi là thường.

2/ Người Tỳ-đàm nói rằng vừa có mười phương vừa không có mười phương, vì cực vi kia không thể phân thành mười phương. Ở phía đông của trần thì trần là phía Tây, nên cũng có mười phương.

Hỏi: Lân hư trần là ngăn ngại hay không ngăn ngại?

Đáp: Vừa ngăn ngại, vừa không ngăn ngại. Không ngăn ngại đối với thô, mà ngăn ngại đối với tế. Nếu tế và tế không ngại nhau, thì nhiều cũng không ngại, tức là rốt ráo không ngăn ngại.

Lại nếu không ngăn ngại, nặng thì không cao, đồng thời không lớn, mà thật ra thì không như cho nên biết ngăn ngại.

Số luận sư đáp vặn hỏi của Thích luận rằng: Vì không có phần vị mười phương nên gọi là vi trần. Bởi vì thể là ngăn ngại, nên gọi là Sắc.

3/ Người Kinh bộ nói có phần vị mười phương, nghiên cứu rõ về phần vị của mười phương này.

4/ Đạt-ma-quất-lê nói không có phần vị mười phương, mà cộng tướng của tám vị hợp với nhau. Trần cực tế này cũng xung động thì đều cùng có, không mà vẫn có, bị ba tướng làm dời đổi .

5/ Ngài Đại Ca-chiên-diên soạn luận côn lặc, Hán dịch là Giả Danh luận, nói rằng lân hư trần cũng có tám vi, nhưng không dính vào nhau. Nếu dính với nhau thì thành "một", và dù có tám vi, nhưng không ngại nhau.

6/ Ngài Khai Thiện nói rằng vì phân tích, phân tích vô cùng, nên có phần vị mười phương, dẫn Thích luận rằng nếu có cực vi sắc thì có

phần vị mười phương. Nếu không có phần vị mười phương thì sẽ không gọi là sắc. Thích luận thật sự là phá nghĩa vi trần, mà lại dẫn chứng lầm giải thích vi trần.

7/ Luận Trang nghiêm nói không có phần vị, mười phương, rất đồng với nghĩa của Số luận ở trước nói.

8/ Kiến sơ nói có phương của lân hư, chỉ có một phương, không có mười phương.

Kế là luận Duy thức nói rằng không có vi trần này. Như cá và người thấy nước, nước có đủ bốn vi. Ngạ quỷ thấy lửa chỉ có “sắc xúc” (xúc chạm với sắc). Vì vậy, nên biết không có chất của một vi trần.

Pháp sư La-thập đáp pháp sư Uông Sơn Viễn sư rằng: Đức Phật không nói có vi trần rất nhỏ, chỉ nói tất cả sắc hoặc thô, hoặc tế đều là khổ, không, vô thường, vô ngã, bất tịnh, với mong muốn cho con người đắc đạo. Do các sư luận nghĩa tự suy luận, bác bỏ rồi nói là có lân hư trần đó thôi.

Trong thành lập của ngoại đạo có hai, dù không có khắp, thường, như ba ở trước. Có không khắp, thường, thành lập nghĩa sau.

Lại, trên y cứ ở khắp để bào chữa cho khắp. Ở đây nêu không khắp, nhằm bào chữa cho khắp. Vi trần là người, xuất xứ từ thể , không khắp thường. Vì tướng của quả có, nên nêu tướng để chứng minh có.

Cho nên nêu quả để chứng minh nhân: như phẩm Trần chép: ngoại đạo nói rằng vi trần không thể nhìn thấy, ở đây vì chỉ nhìn thấy quả thô của vi trần kia, cho nên nêu quả để làm chứng cho nhân.

Chú thích có hai: Trước là theo gần, giải thích tướng của quả là có. Phần đầu nêu hai chương môn:

- Như thấy răng, v.v..., là chương môn giải thích thấy quả, biết nhân.

- Pháp thế giới... trở xuống, là chương môn giải thích thấy nhân, biết quả.

Có thể biết hai vi trần... trở xuống, lấy thấy quả biết nhân trong hai nghĩa.

Hỏi: Quả cực vi khởi từ hai trần, sao lại là quả rất thô?

Đáp: Ngoài thì rất thô, như thế giới. Trong rất thô như thân của trời Đại tự tại thiên, cao đến một muôn sáu ngàn do tuần. Cho nên có vi trần hình tròn mà thường giải thích có không khắp, thường của bổn kệ. Vi trần là vì không có phần vị mười phương, nên gọi là tròn. Vì nó rất nhỏ nên không từ nhân sinh. Tròn là nói về thể của nó, không có nhân là giải thích về tính chất thường của nó.

Nội giáo nói rằng hai vi trần chẳng phải kết hợp tất cả trần, vì quả không tròn, ở đây có năm cách phá. Sở dĩ phá trần là vì Tỳ-đàm v.v... biết "nhân không", cũng biết "pháp là không", chỉ vì không biết trần là không nên gọi là tiểu trí. Ở đây muốn biết trần "không" tức tất cả pháp "không", hồi tâm Tiểu thừa, thể nhập Đại thừa, gọi là Đại trí.

Phẩm Tam tuệ trong kinh Đại Phẩm nói rằng phá hoại tất cả pháp cho đến vi trần, gọi là Ma-ha Bát-nhã. Ở đây thứ nhất là dùng quả gạn nhân để phá. Mắt nhìn thấy quả của hai trần không tròn. Phải biết rằng chẳng phải tất cả thân kết hợp lại. Không là tất cả thân kết hợp thì không tròn. Hoặc một phần hợp, nếu một phần hợp thì vô thường. Lại, hễ có phần, thì có thể phân tích, không gọi là cực vi. Nếu tất cả thân hợp lại, thì quả lẽ ra tròn. Lại nữa, nếu tất cả thân hợp, thì hai trần cũng đều hoại.

Ở trước là nêu quả không tròn, xét nhân không hợp, ở đây, dù nhân của vi trần kia hợp thì cả hai cũng đồng hoại.

Cả hai đồng hoại, nghĩa là phải hoại cả hai vi trần, hòa hợp thành một thể, sau đó, mới tròn. Nếu vậy, thì vi trần là vô thường.

Môn trước, phá nghĩa tròn của vi trần kia, văn luận này phá nghĩa "thường" của vi trần kia. Văn này là Tu-đố-lộ.

Từ "nếu trần lại hợp..." trở xuống, là giải thích của ngài Thiên Thân. Lại nữa, vì vi trần vô thường, khác với hư không, hư không là thường, không có phần vị mười phương. Nếu vi trần không có phần vị mười phương thì cùng hư không là "một". Ở đây đã "khác" với hư không, hư không chẳng có mười phương, thì trần có mười phương.

Lại nữa, vì sắc, v.v... là khác, ở trước nói sắc khác với hư không. Ở đây nói sắc khác với pháp hữu. Vi trần đã "khác" với hương, vị, v.v... Nếu năm trần, mỗi trần đều khác thì trần này có phần vị. Nếu trần kia không có phần vị, thì không khác với năm trần, tức là một trần. Nếu là một trần thì sẽ mất năm trần. Vì nhiều không có, nên cũng không có "một".

Lại nữa "pháp có hình" vì có tướng, đây cũng là bổn kệ. Ở trước nói vi trần khác với năm trần. Ở đây nói vi trần là sắc, tất nhiên có vuông, tròn, dài, ngắn. Có vuông, tròn, dài, ngắn, thì là có phần. Nếu không có dài, ngắn, thì không phải sắc. Cách giải thích này đồng với luận Trí độ :

- Nếu có sắc cực vi, thì sẽ có phần vị mười phương. Nếu có phần vị mười phương thì không gọi là cực vi. Nếu không có phần vị mười phương, thì sẽ không gọi là Sắc.

Ngoại đạo nói rằng có pháp Niết-bàn thường không có phiền não, vì không khác Niết-bàn.

Phần thứ năm sau cùng, là phá Niết-bàn. Bốn phần trên nói về "thường" của thế gian. Phần này là "thường" của xuất thế. Vì rằng người thế gian không biết, chỉ người xuất thế mới biết được nghĩa rất ẩn kín, cho nên sau mới phá thường này. Lại Niết-bàn là pháp rốt ráo, chỗ quy thú cuối cùng của phàm,Thánh nên phá sau cùng. Cũng như phẩm Đại Thừa Quán Hạnh của Trung luận, sau cùng mới phá Niết-bàn.

Lại nữa, ngoại đạo nói rằng trong, ngoài dù khác nhau nhưng đồng nói về Niết-bàn. Nếu không có Niết-bàn thì thuộc về tà kiến, cho nên sau cùng mới nói.

Giải thích Niết-bàn khác nhau: Trung luận sớ có nêu ra cụ thể.

Hỏi: Vì sao hai luận Trung, Bách đều nói về Niết-bàn sau cùng?

Đáp: Đức Thích-ca và thân thường ứng hóa v.v... của Chư Phật ba đời, đều nói về Niết-bàn sau cùng. Hai luận vì giải thích suốt kinh, nên cũng nói về Niết-bàn sau cùng.

Hỏi: Hai luận đồng nói về Niết-bàn sau cùng, có khác gì nhau không?

Đáp: Nói về đại ý thì đồng, nhưng kể về thế chuyển y thì khác nhau. Phẩm thứ nhất của Trung luận có nói rộng. Một chương này chỉ nói sơ lược.

Trung luận phá bốn câu Niết-bàn về thời gian. Ở đây phá 4 chấp về phương diện không gian, mà về đại ý đều phá tà Niết-bàn, bày tỏ chánh Niết-bàn. Chỗ này không khác.

Hỏi: Hai luận đều bày tỏ chánh Niết-bàn không có khác, lẽ ra không có hai luận khác mới phải?

Đáp: Chẳng những chỉ hai luận không khác, mà tất cả các kinh đều vì nói Niết-bàn. Tất cả kinh không có nói khác, cũng không khác nhau, vì đạo lý "sở luận" đã là "một" thì giáo "năng luận" không hai. Những gì mà Trung luận sớ chưa nói cùng tận, thì luận này sẽ nói lược cho rõ ràng hơn.

Kinh Lăng-già tách ra khỏi nghĩa của ngoại đạo để nói bốn thứ Niết-bàn:

1/ Niết-bàn tự thể tướng. Nói về bổn tướng mà có. Bổn tướng này giống như Niết-bàn bổn hữu của Đại thừa.

2/ Niết-bàn, chủng chủng tướng hữu vô: nói Niết-bàn thật có, không có các sự khổ. Thuyết này giống với "hữu" "không" và chẳng "không" của thể Niết-bàn trong nghĩa nội giáo. "Không" vô sinh tử, bất

không là thường, lạc, ngã, tịnh.

3/ Niết-bàn tự giác, thể hữu vô: nói Niết-bàn này vì có tánh linh trí, nên gọi là "có", vì không có các xà "hoặc" nên gọi là "không". Thuyết này giống với thuyết của Luận Thành Thật nói về viên trí Niết-bàn của Đại thừa.

4/ Niết-bàn Chư Ấm tự tướng, đồng tướng đoạn tương tục: nói chứng đắc Niết-bàn, không còn thọ sinh, tử nữa, cho nên nói rằng cắt đứt sự nối tiếp nhau. Đây cũng là nghĩa của Đại, Tiểu thừa.

Hỏi: Ngoại đạo chấp sinh tử là Niết-bàn, đó là thuộc kiến nào trong năm kiến?

Đáp: Là Độc đầu kiến thủ, vì không có lạc tịnh, chấp có lạc tịnh.

Hỏi: Chấp sinh tử là Niết-bàn, đó là mê sinh tử, hay mê Niết-bàn?

Đáp: Là mê sinh tử, như cho rằng chiếc ghế là con người, là mê chiếc ghế.

Hỏi: Ngoại đạo chấp Vô tưởng, Phi tưởng là Niết-bàn, là thuộc ấm nào trong năm ấm ư?

Đáp: Ngoại đạo kia tu được định Vô tưởng, Phi tưởng, không còn hơi thở ra vào, tức là "xả thọ", nên chấp xả thọ là Niết-bàn. Người Số luận chấp có pháp vô vi riêng là thiện, là thường, ở ngoài vòng sinh tử, bị phiền não che lấp, tu giải, đoạn hoặc, khởi chứng đắc, đắc vô vi, thuộc về hành nhân đó, so với nghĩa Niết-bàn bổn hữu của Địa luận sư đại khái là đồng.

Hỏi: Vì sao người Số luận lập Niết-bàn là "có"?

Đáp:

1/ Vì đế thứ ba, nên "có".

2/ Vì được diệt trí biết, nên "có".

3/ Được tên vô vi, vì có tướng nên "có".

4/ Vì vô vi là thường, nên "có".

Văn Luận Thành Thật đả phá Niết-bàn đó:

- Kinh của ông nói Nê hoàn, gọi là vô tướng. Nếu là có, thì phải có tướng. Lại, chiếc áo rách gọi là không có áo, lẽ ra có pháp vô y riêng là "có". Luận Thành thật cho rằng Niết-bàn của Tiểu thừa là "hoặc" (sự mê lầm) không có chỗ. Không có pháp riêng, không thích hợp ba tánh, vì từ nhân thiện mà được nên gọi là Thiện.

Người Số luận phá rằng: Nếu Nê-hoàn là không có, thì lẽ ra không có Nê-hoàn? Đáp rằng chẳng phải không có Nê-hoàn, chỉ là Nê hoàn là pháp vô.

Địa luận nói có bốn thứ Niết-bàn:

- Tánh tịnh.
- Phương tiện tịnh.
- Viên tịnh.
- Như như tịnh.

Nhiếp Đại thừa nói cũng có bốn thứ:

- Bổn tánh tịnh.
- Hữu dư.
- Vô dư.
- Vô trú xứ.

Như văn của luận ấy nói phá Niết-bàn có hai:

1/ Niết-bàn phá "sở đắc".

2/ Phá người "năng đắc".

Phá Niết-bàn "sở đắc", lại có bốn thứ khác nhau:

1/ Phá Niết-bàn không khác với vô phiền não.

2/ Phá Niết-bàn là không có nhân phiền não.

3/ Phá Niết-bàn là không có quả phiền não.

4/ Phá đoạn vô để làm Niết-bàn.

Ba chấp đầu trong bốn chấp, là phá hữu dư kia. Thứ tư, là phá vô dư của ngoại đạo. Phần đầu lại có hai:

Một trước, là nói Niết-bàn không khác với vô phiền não. Hai phần sau, là nói Niết-bàn khác với vô phiền não, không khác với vô phiền não. Đây là nghĩa của Tiểu thừa Luận Thành Thật, khác với vô phiền não, là nghĩa của Tỳ-đàm và là nghĩa của người Đại thừa. Cho nên trong đây phá bốn thứ Niết-bàn trong, ngoài, Đại thừa, Tiểu thừa, tất cả đều cùng tận.

Trung luận phá tà Niết-bàn, nêu chánh Niết-bàn, cho nên vừa phá, vừa lấy. Nếu ngoại đạo chấp sinh tử cho là Niết-bàn, thì chỉ phá, không thu nhận. Nếu y cứ trộm được tên Niết-bàn mà không nhận biết nghĩa Niết-bàn, thì nhận danh, không nhận nghĩa. Cho nên vừa phá, vừa thu nhận.

Y cứ trong lập có ba trường hợp:

1/ Nói có Niết-bàn. Niết-bàn là pháp thường xuất thế, ở trên, nêu đời, để bào chữa đời. Ở đây nêu xuất thế, để bào chữa thế gian, nên nói là "có".

2/ Lại phân biệt khác với người bác bỏ không có Niết-bàn. Cho nên nói "có".

3/ Bác bỏ ngài Đề-bà chấp tất cả "không". Cho nên nói "có".

Thường nói về thể của Niết-bàn, không khác với Niết-bàn không có phiền não, là giải thích về nghĩa "thường".

Có phiền não thì có sinh tử, cho nên vô thường. Nếu không có phiền não, thì không có sinh tử, cho nên gọi là thường, chính là nghĩa của Luận Thành Thật.

Nội giáo nói rằng vì tác pháp của Niết-bàn, phá lời nói Niết-bàn của ngoại đạo không khác với không có phiền não. Lúc có phiền não, chưa có "Vô phiền não". Vì tu đạo nên dứt trừ phiền não, mới được "không có phiền não". "Không có phiền não" này xưa "không", nay "có" là pháp khởi tác. Đã xưa "không nay có", bây giờ "có" thì "đã có", trở lại "không". Vì thể là pháp khởi tác, cho nên chẳng phải là pháp thường.

Lại nói tác pháp, nghĩa là được đạo đế tạo nên, vì tạo tác, nên gọi tác pháp. Trong giải thích có hai:

1/ Nói Niết-bàn là pháp tác.

2/ Nói không có Niết-bàn.

Trước là buông ra để bác bỏ, sau là nắm lấy để bác bỏ. Lời văn dễ hiểu. Kế là nói về nghĩa của Tỳ-đàm và Luận Thành Thật.

Người Tỳ-đàm nói rằng vốn có thiện, thường, Niết-bàn ngoài sinh tử, phiền não. Vì bị phiền não ngăn che, nên chúng sinh không chứng đắc Niết-bàn. Cho nên không đắm văn này phá. Ở đây, xin hỏi sư Luận Thành Thật: Đã lấy không có phiền não làm Niết-bàn, là xưa có nay không, hay là xưa không có, bây giờ không có? Nếu xưa có, giờ đây không thì đồng với Số luận. Nếu vốn không có, giờ đây không có, nhân tu đạo đối trị, dứt trừ "hoặc" mà chứng đắc Niết-bàn, thì đồng với pháp khởi tác của ngoại đạo.

Ngoại đạo nói vì nhân tạo tác, nên có chấp thứ hai này. Nói Niết-bàn khác với không có phiền não. Trước quán Niết-bàn, sau đó sinh kiến giải, dứt trừ "hoặc", được không có phiền lụy. Như trong nhân phát quán, quán sinh, thì "hoặc" diệt, nên gọi là nhân tạo tác. Cũng như hội chân, sinh kiến giải. Và người Số luận nhân cảnh, phát cảnh của trí, là nhân của vô phiền não. Đây là pháp vốn có của luận thành thật và tánh tịnh của Địa luận.

Vô vi của người Số luận đều là pháp "có". Vì ở ngoài sinh tử, nên tu giải đoạn "hoặc", rồi về sau mới chứng đắc Niết-bàn. Nội giáo nói rằng "năng phá" chẳng phải phá, phá Niết-bàn trên là nhân của không phiền não.

"Năng phá" nghĩa là nhắc lại nghĩa của ngoại đạo. Ngoại đạo

cho rằng Niết-bàn là nhân không có phiền não. Vì Niết-bàn nên có khả năng được giải thoát, vì Niết-bàn nên năng được ở phá, phá giải thoát không có phiền não. Ba pháp này đều là tên khác. Ở đây vì muốn đơn giản hóa, nên gọi là “Phá”.

Chẳng phải phá là Luận chủ vặn hỏi. Niết-bàn là đối với phá nhân, tức là nhân giải thoát, lẽ ra chẳng phải giải thoát. Nhưng Niết-bàn là tên khác của giải thoát, thì đâu được nói là chẳng phải giải thoát ư?

Lại, Niết-bàn là tên quả, giải thoát cũng là tên quả. Ở đây nếu nói Niết-bàn là nhân giải thoát thì sẽ mất đi nghĩa quả, vì lấy quả làm nhân thì gọi là điên đảo.

Lại, nếu Niết-bàn là nhân, thì đạo đế tức lẽ ra là quả, cũng là điên đảo. Và trái lại đều nếu Niết-bàn là hay giải thoát thì chẳng phải giải thoát. Cũng như sinh tử ràng buộc, không phải ràng buộc.

Chú thích cũng có hai:

1/ Buông nhân phá.

2/ Lại nữa... trở xuống, là đoạt nhân phá. Ngoại đạo nói rằng không có quả phiền não, đây là chấp thứ ba, cũng lập Niết-bàn khác với không có phiền não. Gọi là vì dứt “hoặc” mà chứng đắc, nên là quả không có phiền não. Đây là nghĩa “thỉ hữu” của Luận Thành Thật, nên sư Thành thật dứt trừ hết năm trụ “hoặc”, diệt hai sinh tử, sau đó mới chứng đắc đại Niết-bàn, tức nghĩa phương tiện tịnh của Địa luận. Vì dứt vọng, nên về sau hiển chân, gọi là quả không có phiền não.

Trong chú thích có ba trường hợp:

1/ Chẳng phải lập ban đầu.

2/ “Cũng chẳng phải là nhân của không phiền não”, trở xuống, không phải lập thứ hai.

3/ Chính giải thích bổn kệ.

Nội giáo nói rằng phương tiện trói buộc, có thể trói buộc, khác với vô dụng này, phá quả không có phiền não ở trên.

Trong phá có hai: Nhắc lại và phá.

Trong phần nhắc lại, lại có hai: Trói buộc, có thể trói buộc, là nhắc lại sự ràng buộc. Phương tiện nghĩa là nhắc lại phương tiện cắt đứt ràng buộc.

Khác với vô dụng này, nghĩa là phá nội giáo. Ý phá rằng: Có phiền não là ràng buộc, không có phiền não là được giải thoát. Cho nên giải thoát này tức là hữu dụng. Nếu Niết-bàn là quả không có phiền não thì tức là vô dụng. Lại, vì Niết-bàn chẳng phải phiền não, cho nên dụng không thể ràng buộc. Vì chẳng phải chúng sinh, nên dụng không thể tu

đạo. Vì không phải tám chánh, nên dụng không thể đoạn diệt. Vì khác với ba pháp này, nên gọi là Vô dụng.

Ý chính nói rằng khác với trói buộc, có thể trói buộc, tức Niết-bàn chẳng phải là sinh tử trói buộc. Vì khác với chánh quán, cho nên Niết-bàn chẳng phải là dụng giải thoát. Đây đâu phải tà?

Trong chú thích có hai:

1/ Trước túng là quả, nói lỗi vô dụng.

2/ Đoạt nói không có phiền não. Đã không có nhân nên Niết-bàn không gọi là quả không có phiền não.

Ngoại đạo nói rằng có Niết-bàn, nếu không có, thứ tư là lập, đoạn Niết-bàn vô vi, tức là lập Niết-bàn vô dư. Ngoại đạo nói rằng vì có thân, trí nên gọi là hoạn. Nếu nguội thân, bặt trí thì đây tức không có hoạn. Pháp sư Tăng Triệu thành lập nghĩa Niết-bàn của Tiểu thừa nói rằng hoạn lớn không gì bằng có thân. Cho nên tiêu diệt thân để trở về với "không". Nhọc tâm không gì trước hơn là có trí, nên dứt trí để chìm vào hư vô.

Nếu vậy, tức là dụng lớn ở trên, đâu được nói rằng lìa ba pháp là vô dụng ư. Lại với ý lập này thật là sâu sắc, nghĩa là giống với nghĩa của ba bộ luận.

Người ngoài nói rằng Niết-bàn của tôi khác hẳn với hai thứ trên, tức là dụng lớn, khác với nghĩa trói buộc, có thể trói buộc, chẳng phải trói buộc, khác với phương tiện, không phải là nghĩa cởi trói. Cho nên chẳng phải trói buộc, chẳng phải cởi trói, không phải vọng, chẳng phải chân, chẳng phải chúng sinh, chẳng phải Phật, gọi là Niết-bàn sâu mầu, là dụng lớn. Vì sao? Vì chỉ có thể bỏ đi trói buộc, không thể loại dứt cởi trói. Chỉ có thể trừ vọng, không thể dứt chân, đây là chẳng phải dụng. Ở đây, vì có thể hai thứ đều quên nên là dụng lớn.

Nội giáo nói rằng chỗ sợ thì đâu có nhiễm, không có thân, không có tâm là cái hầm của sự chết hẳn, chỗ thật đáng sợ hãi. Ngoại đạo các ông vì sao tham, nhiễm. Chính là lời quở trách nghĩa Niết-bàn nguội thân, bặt trí của Số luận. Đáp về nghĩa hai thứ quên sau: Không có vọng, không có chân, không trói buộc, không cởi mở của ông là tà kiến lớn. Hiện đời cắt đứt điều thiện, đời sau sẽ đọa vào địa ngục, thật đáng sợ hãi, làm sao đắm nhiễm không có ư?

Chú thích có hai:

1/ Phá đoạn không có Niết-bàn của ngoại đạo. Từ "danh từ Niết-bàn lìa tất cả mê đắm" trở xuống, là trình bày sơ lược về chánh Niết-bàn để phá tà Niết-bàn.

Ở trước là dựa vào duyên để giả phá. Ở đây là đối với duyên để đả phá. Lìa tất cả mê đắm, nghĩa là ngoài không có chấp mắc. Tiêu diệt tất cả nhớ tưởng, là bên trong không có tâm, tức pháp sư Triệu nói rằng bên ngoài không có tâm sở bên trong không có tâm. Tâm và tâm sở kia đã vắng lặng mới gọi là Niết-bàn.

Chẳng phải có, chẳng phải không, nghĩa là chẳng phải cái "có" của ba nhà trên, chẳng phải cái "không" của nhà thứ tư. Lại, chẳng phải là Niết-bàn đoạn diệt của Tiểu thừa, mà đều Niết-bàn diệu hữu của Đại thừa. Lại nữa, ở ngoài không có tâm sở, ở trong không có tâm, gọi là Niết-bàn, tức có Niết-bàn này. Cho nên nói rằng chẳng phải có. Chẳng phải có tức sự chấp mắc "không". Lại nói rằng chẳng phải không, chẳng phải vật, chẳng phải không phải vật, đã nghe chẳng phải có, chẳng phải không, cuối cùng nói là có ở tất cả. Cho nên nói rằng chẳng phải vật, đã nghe chẳng phải vật, liền cho rằng chẳng phải vật, cho nên nói cũng chẳng phải không phải vật. Vì chẳng phải vật, không vật, thì chỗ tâm hành diệt. Thí như đèn tắt, là nói đường ngữ ngôn dứt.

Ngoại đạo nói rằng ai chứng đắc Niết-bàn? Từ trên đến đây, là phá "pháp" sở đắc. Ở đây phá "nhân" năng đắc. Câu hỏi có hai ý:

1/ Nêu người năng đắc, để chứng minh bốn pháp sở đắc nói trên.

2/ Hỏi luận chủ về chánh Niết-bàn, nếu nói rằng Niết-bàn là ngôn đoạn, tâm vong, thì ai chứng đắc Niết-bàn?

Nội giáo cho rằng không có chứng đắc Niết-bàn cũng có hai ý:

1/ Trước phá pháp không có sở đắc. Ở đây, phá không có "người" năng đắc. Nếu do thần mà chứng đắc, thì tìm thần không từ đâu mà có. Lại, giả thiết cho có thần, thần là thường, khắp, lẽ ra không có chứng đắc. Nếu năm ấm được, tìm năm ấm không từ đâu mà có. Nếu có năm ấm vô thường, mất, diệt, lẽ ra cũng không được.

2/ Nếu đáp người ngoài hỏi luận chủ ai được chánh Niết-bàn: Trên là nói "pháp" sở đắc, dứt của bốn trường hợp. Giờ đây nói "người" năng đắc, ý nghĩa cũng như. Đây là không có "năng đắc" "sở đắc". Như Trung luận nói Niết-bàn dứt cả bốn trường hợp xong, sau nói đức Như lai cũng dứt cả bốn trường hợp. Ở đây cũng.

Hỏi: Nếu vậy, thì lẽ ra không có chứng đắc Niết-bàn?

Đáp: Nếu không thấy, có năng đắc sở đắc, thì chính là đắc Niết-bàn. Cho nên pháp sư Triệu nói rằng hình tượng to, ẩn ở nơi vô hình, nên lấy không thấy để thấy hình tượng đó. Đạo huyền vi vẫn tồn tại ở cõi dứt, cho nên lấy cái không được để được. Như kinh Đại phẩm (Bát

nhã) nói không có sở đắc, tức là đắc, thế nên đắc vô sở đắc.

Hỏi: Vì sao trong văn lại phá thần và năm ấm?

Đáp: Thông thường nói về đắc, không ngoài “người” và “pháp”, Do đó “người” “pháp” đều phá.

Lại, phá “người” là phá sở đắc của ngoại đạo, phá “pháp” là phá sở đắc của người nội giáo.

Lại, phá “người” thì nói về thường, bất đắc, Phá ấm, thì nói về vô thường, cũng bất đắc. Ở đây nói vì nghe huân tập nên được báo Phật, chứng pháp thân, nghĩa là không ngoài thường, vô thường, v.v... nên đều hiểu rõ văn này là phá.

Hỏi: Nếu vậy, không phải theo Phật nghe pháp mà được thành Phật hay sao?

Đáp: Ở đây nói theo Phật nghe pháp do huân tập mà được, nghĩa là dứt chấp thường, vô thường, dứt các kiến chấp về năng đắc, sở đắc, báo, pháp, v.v... mới được thành Phật.

■

BÁCH LUẬN SỚ

QUYỂN HẠ (Phần 3)

PHẨM THỨ MƯỜI: PHÁ KHÔNG

Phẩm này chẳng những là huyền tông của luận này, mà cũng là cốt lõi của Phương đẳng. Lời nói đơn giản mà nghĩa rõ ràng, từ khéo léo mà rất sâu sắc. Dùng lời lẽ này để giải thích chánh thì chánh đều thông suốt. Mượn ngôn từ này để dẹp tà, thì tà đều chịu khuất, có công năng hàng phục thiên ma, phá dẹp ngoại đạo, chiết phục Tiểu thừa, bẻ gẫy các kiến chấp nguy hiểm.

Dựa vào phẩm này để dẹp "hoặc", thì các phiền lụy đều tiêu tan. Áp dụng phẩm này để hành đạo, thì các quán đều soi chiếu. Có khả năng phát tuệ cho người mù, sinh hùng biện cho người nói chậm chạp, là phương châm thiết yếu thật sự điều phục tâm mình, cũng vừa là phương thuật sáng tỏ của pháp sám trừ hối dứt.

Năm tôi còn là Sa-di, xét tìm về sự ít có này. Sắp tới tuổi sáu mươi luôn giữ vững để làm tấm gương soi tâm. Tôi chỉ ghi sớ những điều rời rạc, nay vẫn còn được đại cương.

Về đại ý không đồng, xin lược nói mười nghĩa:

1/ Nếu dựa vào ba đoạn để phân tích thì phẩm phá thần, nói về chúng sinh không. Từ phẩm phá "Một" về sau xong, đến phẩm Phá thường, là nói các pháp không. Phẩm này nói bịnh "không" cũng "không". Kinh Tịnh Danh lấy ba môn này làm phương pháp điều phục tâm, nên trình bày sơ lược ở trước. Ngài Đề-bà cũng dùng ba môn này để làm phương pháp luyện thần, giảng nói rộng về sau.

2/ Nếu phân tích hai đoạn , thì phẩm xả Tội Phước có hai:

- Nói về xả tội.
- Nói về xả phước.

Phẩm Phá tà cũng có hai:

- Pháp chấp "hữu".
- Phá chấp "không".

Từ phẩm Phá Thần xong, đến phẩm Thường, là phá chấp “có”. Một phẩm kế này là phá chấp “Không”. “Có”, “không” là gốc của các kiến chấp, ngăn che gốc Trung đạo, cho nên phải phá. Một khi gốc rễ của các kiến đã nghiêng ngã, thì Trung thật liền hiển bày.

3/ Phân tích về chủ thể phá, đối tượng bị phá, thì từ đầu luận đến nay, phá về “sở phá”. Ở đây phẩm tiếp theo này phá “năng phá”, vì muốn cho “năng” “sở” đều diệt, phá, lập đều tiêu tan thì thản nhiên không căn cứ. Sự không mất chân, rỗng rang không ký thác. Lý tự lãnh hội u huyền.

4/ Nếu dựa vào duyên quán để phân tích, thì từ trên đến đây, nói “duyên” tận cùng ở quán. Ở đây chương này nói quán tận cùng ở duyên.

Duyên tận cùng nơi quán, nếu tội, hoặc phước, hoặc pháp, hoặc người, sinh tử, Niết-bàn, phàm, Thánh, giải, “hoặc”, tìm kiếm đều không từ đâu mà có.

Vì tận cùng ở trong quán nên gọi duyên tận cùng ở quán. Quán tận cùng ở duyên, nghĩa là ở duyên đã tận, chánh quán liền dứt. Duyên tận ở quán, đây là không duyên. Quán tận cùng ở duyên, thì chẳng phải quán. Cho nên chẳng phải duyên, chẳng phải quán, không biết phải lấy gì để gọi, gượng gọi Chánh quán, cũng giả gọi là Bát-nhã, Phật tánh, Pháp thân, nên tùy theo nghĩa mà gọi tên. Như nói Bát-nhã là một pháp mà Đức Phật nói nhiều thứ tên, tùy theo năng lực của các chúng sinh, mà đặt ra chữ khác nhau.

5/ Khách, chủ nói. Từ phẩm Phá Thần xong, về phẩm phá Thường, ngoại đạo lập nghĩa, ngài Đề-bà luận nghĩa. Phẩm này nói về ngài Đề-bà làm sáng tỏ tông chỉ, còn ngoại đạo thì luận về nghĩa. Ngoại đạo lập nghĩa, ngài Đề-bà luận về nghĩa, thì không có vặn hỏi nào không bị bẻ gẫy, đều bị khuất phục.

Ngài Đề-bà nói tông chỉ, ngoại đạo luận nghĩa, thì mọi vặn hỏi đều giải đáp thỏa đáng, giải đáp của ngoại đạo đều bế tắc. Vì sao? Vì ngoại đạo chẳng dựa vào “không” để hỏi đáp. Cho nên hỏi không thành hỏi, đáp không thành đáp. Luận chủ nương vào “không” mà hỏi, cho nên mọi vặn hỏi đều bẻ gãy. Dựa vào “không” màđáp, đáp của ngoại đạo đều bế tắc.

Dùng phẩm này chỉ bảo cho chúng sinh đời mạt, nói về hỏi đáp của thế gian, còn phải dựa vào “không”, huống chi muốn lìa khổ để cầu đạo vắng lặng mà còn chấp mắc cái có ư?

6/ Từ trên đến đây, gọi là phá tà. Nay phẩm này gọi là phá chánh.

Nhưng vì đối với tà của ngoại đạo, nên có chánh của nội giáo. Vì tà đã không thành được, nên chánh cũng không giữ lại.

Như vậy, sinh tử Niết-bàn, chân, vọng, cho đến lý ngoại, lý nội, có sở đắc, không sở đắc đều giống nhau.

Một thời kỳ giáo hóa của đức Thích-ca cũng. Lần đầu tiên từ vườn Nai, theo các ngoại đạo, sau cùng đến Song lâm, tà đạo của sáu sư đã tiêu tan, chánh pháp của đức Thích-ca cũng chấm dứt. Ngài Đề-bà cũng vậy. Cho nên phẩm trước, phá trừ tà ngoại, này dứt nội chánh. Như thuốc của Hồ Công đã ẩn, tức Hồ công cũng giấu, về sự cũng thế.

7/ Từ trên đến đây, phá riêng các sư, phẩm này phá chung tất cả ngoại đạo.

8/ Y theo người để luận, ở trên phá ngoại đạo chấp hữu. Ở đây phá ngoại đạo chấp "không". Ở trên phá Tát-bà-đa, ở đây phá Phương quảng. Phẩm trước phá nặng về ái, phẩm này phá nặng về chấp.

Nên luận Trí Độ chép: người nặng về ái thì chấp mắc chấp "hữu", người nặng về kiến thì chấp mắc "không".

9/ Từ trên đến đây chính là phá ngoại đạo, nay phẩm này gọi là phẩm giải thích phá.

Giải thích phá, nghĩa là phá vọng kiến. Vì dừng lại về tưởng nước, nên gọi là phá. Thật ra vì không có nước để phá, nên gọi là giải thích phá.

10/ Từ trên đến đây là chính phá, nay phẩm này ở đây gọi là phân biệt phá. Vì sao? Vì chín mươi sáu thứ ngoại đạo cũng phá lẫn nhau. Năm trăm Luận sư của Tiểu thừa cũng phá lẫn nhau, cho đến người Đại thừa có sở đắc cũng phá lẫn nhau, mà người có trí lực mạnh thì hơn, còn kẻ trí lực yếu kém thì thua thiệt.

Ở đây, ngài Đề-bà cũng phá ngoại đạo, nhưng khác với các sư kia. Các sư đều với tâm có "sở đắc", nói có "sở trụ". Cho nên, phá họ. Ngài Đề-bà nói tâm không có "sở y", lời nói không có "sở trụ". Cho nên chẳng phải phá, không phá, chỉ vì vọng cho rằng điều mà họ mong cầu không từ đâu mà có. Cho nên, nói là phá. Thật ra thì do không có gì để phá, nên khác với các sư kia.

Vào niên hiệu Đại nghiệp năm thứ tư, vì đối với ba hạng luận sư ở Trường an. Đó là ba luận sư Nhiếp luận, Thập địa, Địa trì, nói về lý hai vô ngã và ba vô tánh để làm đại tông của luận.

Ở đây lập phẩm này, chính là vì phá các pháp đó, nên gọi là phẩm phá hai vô ngã và phẩm phá ba vô tánh. Làm sao biết? Vì phẩm Phá Thần, nói về lý nhân vô ngã.

Phá một... trở xuống, là nói về lý pháp vô ngã xong. Ở đây nói phá "không", tức là phá người không, pháp không, đâu chẳng phải phá lý hai vô ngã hay sao?

Đây là ngài Đề-bà tự ý phá như vậy, đừng đổ lỗi cho người giảng. Nói phẩm phá lý ba vô tánh: Ông lấy sinh tử, trần, thức v.v... làm hai tánh phân biệt và y tha, cho Niết-bàn là tánh chân thật. Ở trên phá cả ba tánh này rồi. Ở đây lại phá "không", đâu không phải là phá ba vô tánh ư? Cũng là luận chủ tự nói, chẳng phải tôi tạo ra một cách ngang trái.

Hỏi: Hai vô ngã và ba vô tánh đều phá, là muốn nói vật gì?

Đáp: Đạo há là ngã, vô ngã, tánh, vô tánh? Năm trường điểm như thế tự có thể hiểu.

Lại, sở dĩ nêu lên ý của phẩm này chẳng những kết thành ý nguyện xuất thế trong một thời kỳ của ngài Đề-bà, mà còn kết luận giải thích về ý xuất thế của tổ Long Thọ. Bởi vì người giảng nói bốn luận của tổ Long Thọ, không hiểu ý luận. Cho nên sau khi ngài Đề-bà phá ngoại đạo xong, lại soạn luận này để nói về ý ngài Long Thọ ra đời là để đả phá.

Đã nêu ý xuất thế của ngài Đề-bà và ý của tổ Long Thọ, và giải thích một thời kỳ của đức Thích-ca cùng đại ý của chư Phật ba đời mười phương là như thế.

Nêu đại ý của phẩm này là chính là nói về nghĩa giải, "hoặc". Tất cả người Đại, Tiểu thừa đều nói là dùng "không" để giải thích, dứt "hoặc".

"Hoặc" tức là "sở phá", giải là "năng phá", cho nên vô ngại, chính là đoạn giải thoát. Chứng phá lại vô ngại, chính là phá giải thoát, ngăn phá, cho đến nói là trí Phật dứt chướng. Cho nên ở đây lập phẩm này để nói không lập, không phá, tức là nói không có "hoặc" để dứt, không có kiến giải nào để phá, cho nên nói một phẩm này.

Lại nữa, phân biệt các kinh Phương đẳng, để nói về ý nghĩa sám hối. Người thế gian đều nói rằng từ vô thủy đến nay, đã tạo ra các tội, giờ đây muốn sám hối, tức tội là "sở phá", sám hối là năng phá. Người sám hối như vậy gọi là sám hối tội lỗi.

Làm sao biết? Vì hễ có "năng phá" "sở phá" thì đã là ngoại đạo rồi. Nhưng ở đây lại nói rằng có sám hối là năng phá, tội là để phá, đâu chẳng phải ngoại đạo ư? Lời này đúng ra có thể là lời người chứng nhập chân lý nói.

Xưa, đại sư Sơn Trung nói rằng: Bước ra khỏi giảng đường, không chấp nhận lời nói của người. Ý chính là ở đây, nhưng e rằng người nghe

rồi khởi niệm ngờ vực, chê bai.

Lại, mục đích của phẩm này là vì muốn giải thích về nghĩa bản tánh thanh tịnh không sinh diệt của các kinh Đại thừa.

Nói bất sinh nghĩa là vốn không có "nhân" sinh, vốn không có "pháp" sinh, thì đâu có lập? Hoàn toàn không có diệt thì đâu có "sở phá"? Cho nên không lập, không phá, tức là nghĩa bất sinh, bất diệt.

Lại giải Thích-các kinh Phương đẳng, không dứt trừ phiền não, cũng không đi chung vì không lập, cho nên không đi chung, vì không có "sở phá", nên không dứt trừ. Với tất cả nghĩa như thế, so sánh có thể biết.

Xưa kia, ở Giang Tả, Cát Tạng tôi đã tự trình bày phẩm này gồm có mười bảy điều. Nay vì tuổi già hay quên, nên lược nói một vài điều.

Nói phẩm Phá Không gồm có hai nghĩa:

1/ Các ngoại đạo v.v... chấp muôn hóa là "có", trên đã tìm chúng không từ đâu mà có, cho nên "người" "pháp" đều là không, tức là rơi vào chấp "không". Ở đây phá người ngoài, chấp ngang trái cho là "không" nên gọi là phá "không". Kinh Niết-bàn chép: chúng sinh khởi chấp gồm có hai thứ: đoạn và thường.

Lại nói rằng chủ yếu là nhân đoạn, thường. Sở dĩ như thế là vì phải do thường khởi chấp "đoạn", do đoạn, mà khởi "thường kiến".

2/ Ở phẩm đầu, Luận chủ đã nói dựa vào phước để xả tội, dựa vào "không" để xả phước.

Từ phá thần xong, là phá thường, tìm "người" "pháp" không từ đâu mà có, là giải thích thành nghĩa "không". Nghĩa "không" đã thành, xả phước liền hiển hiện. Nếu ngoại đạo lợi căn thì từ "không môn" này liền nhập chánh đạo. Nhưng người độn căn lại chấp mắc "không", thì "không" chẳng phải môn.

Nay phẩm này phá trừ "Không" này, vì muốn cho chúng sinh được ngộ nhập, nên nói rằng phá "Không".

Hỏi: "Không" là pháp vô thì cái gì là "sở phá"? Vì vậy nên ngoại đạo quở ngài Kỳ Bà rằng ví như người ngu muốn phá hư không, chỉ luống nhọc công vô ích. Ở đây vì sao nói là phá "không" ư?

Đáp: Vì phá bịnh chấp "không" của ngoại đạo kia, nên nói là phá "không", thật ra chẳng có cái "không" nào để phá.

Hỏi: Nếu vậy, thì phải nói rằng phẩm phá bịnh, chứ không nên nói rằng phẩm phá "Không"?

Đáp: Bịnh là "năng chấp", "không" là "sở chấp". Nếu nói là phẩm phá bịnh thì mười phẩm đều là phá bịnh. Ở đây dùng cái "không"

sở chấp để chỉ rõ bịnh “năngchấp”, cho nên nói là phẩm Phá Không.

Hỏi: Trước kia, Luận chủ đã phá cái có của người ngoài. Người ngoài đã chịu khuất phục. Nay phẩm này, ngoại đạo lại bắt bẻ cái “không” của ngài Đề-bà. Vậy ngài sẽ giải thích ra sao?

Đáp: Người ngoài có cái hữu để phá, thế nên họ chịu khuất phục. Luận chủ chẳng có cái “không” để trách, cho nên thản nhiên.

Hỏi: Phẩm này chỉ phá “không” hay cũng phá của bốn trường hợp?

Đáp: Không có bốn trường hợp đều phá, nhưng đối với tám phẩm trước phá “hữu”, nên phẩm này nói về phá “không”.

Lại, có “không” “hữu”; có “hữu”; vừa “không”, vừa “hữu”; chẳng phải “không”, chẳng phải “hữu”, đều gọi là “hữu”. Không có bốn trường hợp này mới gọi là “Không”.

Soạn ra phá “không”, của luận này tức bốn trường hợp nội giáo, ngoại đạo đều phá.

Hỏi: Nếu bốn trường hợp nội, ngoại đều phá thì lẽ ra không cósự chỉ bày?

Đáp: Phá các kiến chấp của nội, ngoại đạo này, tức là thể ngộ thật tướng của các pháp, tức là chỉ bày.

Hỏi: Nếu vậy, chỉ bày thật tướng, lẽ ra không chỉ bày giáo môn?

Đáp: Giáo vốn giảng nói về lý, đã được thấy mặt trăng, thì đâu cần ngón tay.

Hỏi: Nếu vậy, thì về sau, lẽ ra không nói hai đế?

Đáp: Nếu liễu ngộ, thì cũng không cần hai đế. Lại, từ trên đến đây đã phá bốn trường hợp của ngoại đạo không sót, sự che lấp bắt đầu loại trừ, mới được chỉ bày nói về hai đế.

Phẩm chia làm hai:

1/ Phá cái “không” đoạn diệt của ngoại đạo.

2/ Chỉ bày Trung đạo của hai đế, kết luận chỉ quy .

Sở dĩ có hai phần này là vì từ trên đến đây, là phá bịnh “hữu” của ngoại đạo. Nay phẩm này kế là phá bịnh “Không”. Nhưng tưởng này cho rằng vì “không” “hữu” ngăn che hai đế của Phật, nên phải phá sự che lấp trước, mới được chỉ bày, hai đế.

Lại, ở trước đã phá “không” “hữu” nói phi không, phi hữu, tức là nghĩa Trung thật. Do chẳng phải “không”, chẳng phải “hữu”, sau đó mới được giả nói “không” “hữu”. Giả gọi “không” “hữu” này là vì muốn chỉ rõ đạo bất nhị phi không, phi hữu, nên nói hai đế trung đạo.

Lại, ở trước phá “không” “hữu”, người ngoài liền khởi đoạn kiến,

nên kế là nói hai đế để tiếp nối đoạn tâm.

Lại, ở trước nói bốn trường hợp như “không” “hữu”, v.v... rốt ráo không thật có, tức là bậc nghĩa đế nhất . Kế là nói hữu của vô “sở hữu” gọi là Thế đế. Cho nên đức Như lai y theo hai đế để nói pháp. Luận chủ học Phật, cũng y cứ hai đế. Nếu lìa hai đế mà nói ra điều gì đều là huống dối. Cho nên trước nói đệ nhất nghĩa đế, sau nói thế đế, chỉ nên xét kỹ văn, đừng tin vào lời người, nhưng tổng quát một bộ luận, có năm tiết ý:

Từ trên đến đây, là phá “sở lập” của ngoại đạo, đó là một tiết ý. Phần đầu của phẩm, là phá tiết thứ hai, kế là phá pháp người khác, nên ông là người phá” trở xuống, nói không thành, không phá, là ý của tiết thứ ba. Kế “nên có các pháp, vì đối đãi nhau có...” trở xuống, phá ngoại cho là nội, cuối cùng có cái tồn tại, là ý của tiết thứ tư.

Kế “nếu là không thì không nên có thuyết...” trở xuống, ngoại đạo mất ở đoạn, nhận biết hai đế, là ý của tiết thứ năm.

Năm tiết này chẳng những là luận này áp dụng, mà còn quán sát bốn oai nghi động, tịnh, đối tượng của sáu căn trong tất cả Phật pháp, đều phải dùng đến.

Sở dĩ có năm tiết này là vì phải tinh tế, cẩn mật mà nhận lấy, mới xa lìa được tướng ngại vi tế của Bồ-tát. Vừa khởi một mảy may kiến chấp về “người” “pháp”, sinh tử, Niết-bàn, v.v... thì tâm hành ngoại đạo, gọi là ngoại đạo, tức là lập.

Từ trên đến đây, vì luận đã phá lập như cho nên gọi là phá lập, tức ý của tiết đầu. Kế cho rằng có một vô sinh chánh quán... là phá sở lập từ trên đến đây.

Nói sở lập từ trên đến đây là “sở phá”. Vô sinh chánh quán là “năng phá”. Khởi lên tư tưởng này mà nói thì rơi vào kiến chấp “năng” “sở” “Tâm phá”, lập khởi lên cho nên tiết thứ hai, nói vốn không hề sinh tử, Niết-bàn v.v... là “sở phá”. Cũng chưa hề có vô sinh chánh quán là “năng phá”. Vì “năng phá” “sở phá” đã vượt ngoài cái gọi là tình cho nên có ý của tiết thứ hai.

Người ngoài lại cho rằng nếu không có sinh tử, Niết-bàn là “sở phá”, thì cũng không có “vô sinh chánh quán” là năng phá. Đây là không có chánh, không có tà, không có nội, không có ngoại. Phá diệt tất cả pháp, là người đại tà kiến.

Chính vì vậy, nên nói các pháp vốn không hề thành thì đâu được nói về đến phá. Ông ngang bướng cho rằng thành, ngang bướng cho là phá, để đổ lỗi cho nội pháp, thì trái lại ông là người phá pháp. Đó là lý

do có tiết thứ ba ý không thành, không đả phá.

Người ngoài lại cho rằng nếu nói là đều không có thành và phá thì sao lại có thể không có vặn hỏi nào không thông suốt, không có sự thông suốt nào không vặn hỏi. Đã không có vặn hỏi nào không thông suốt, không có sự thông suốt nào không vặn hỏi, thì phải có một phương cách mầu nhiệm, thì chung quy vẫn có cái tồn tại. Hoàn toàn không có một pháp nào không tồn tại, sao lại có một pháp có thể tồn tại ư? Cho nên có thêm ý của tiết thứ tư.

Ngoại đạo lại nói rằng nếu nói không được "có" một mảy may tồn tại, lại chẳng được "không" một mảy may được tồn tại, thì Chư Phật ba đời làm sao nói mười hai bộ kinh, tám muôn pháp tạng để giáo hóa con người ư? Cho nên kế là nói dù chẳng hề "có", "không", chẳng phải có, chẳng phải không có, vì chúng sinh nên tùy theo thế tục mà nói, nên có tiết thứ năm, nói về hai đế.

Theo trong ý của năm tiết, tiết đầu thuộc về chín phẩm trước. Tiết thứ năm thuộc về đoạn thứ hai trong phẩm này. Ba tiết còn lại, ở trong đoạn ban đầu, tức là ba ý.

Luận này vốn là cựu nghĩa của Trường an. Xưa ở Giang Tả thường nói rằng: Quan hà truyền thừa nhau muộn màng, người có sở đắc không học luận này, vì thường chấp mắc nhau.

Ở đây, vì đối trị bịnh này, cũng lập ra bốn tiết để sinh khởi:

Tiết thứ nhất chính là phá hai vô ngã và ba vô tánh.

Tiết thứ hai, người ngoài liền nói rằng phẩm "Không" thì trước phá ba tánh, phẩm "Không" phá ba vô tánh. Nếu ba tánh, ba vô tánh, hai ngã, hai vô ngã, tất cả đều phá, thì đây là người phá pháp và người diệt Phật pháp. Cho nên đáp rằng: Ông thấy có pháp thành và pháp phá, pháp sinh với pháp diệt. Vậy chính ông mới là người pháp phá. Ta không hề nói pháp thành, cũng không pháp phá, vì không hề sinh pháp, cũng không diệt pháp , nên ta chẳng phải là người phá pháp.

Tiết thứ ba nói rằng: Nếu ông nói là tôi có thành, phá và sinh diệt, thì nghĩa của tôi là sai. Ông không có thành, phá và sinh diệt, thì nghĩa của ông là đúng, thì cuối cùng, có sở đắc, sở y, sao lại nói là không có y, không có đắc. Cho nên, đáp rằng: - Ông tự cho rằng ta có sở y, sở đắc. Ta chưa hề có mảy may pháp nào có thể y, có thể đắc.

Tiết thứ tư nói rằng: Nếu không có sở y, sở đắc, không y, không đắc, thì vì sao kinh nói từ pháp thân có ra mười hai bộ kinh, tám muôn pháp tạng, giáo hóa chúng sinh, tập nhân thành Phật. Cho nên đáp về rằng: đó là Đức Phật tùy thế tục mà nói thật ra chí đạo không hề có một

lời, huống là có tám muôn pháp tạng.

Kinh Tương Pháp Quyết Nghi nói từ lúc mới thành đạo, cho đến Niết-bàn, ta không hề nói một câu, cũng không hóa độ một người, mà chúng sinh tự thấy tu nói pháp độ người mà thôi. Đây là dùng cựu nghĩa của Trường an để đáp muộn màng người của Nhiếp luận sư.

Y cứ hai lần hỏi đáp đầu tiên để nói phá đối với phá, tức là gồm hai ý:

1/ Phá người ngoài cho rằng, luận chủ đã dùng "không" để phá "hữu", cho nên phá ngoại, phá "không".

2/ Kế là hỏi đáp phá, người ngoài rằng: Luận chủ đã dùng "hữu" để phá các pháp, nói rằng không có phá này.

Lại lần hỏi đáp đầu để phá, ngoại đạo rằng: nội giáo dùng y cứ duyên giả để phá. Kế là hỏi đáp phá ngoại đạo rằng: nội giáo dùng đối duyên để giả phá.

Lại lần hỏi đáp phá ngoại đạo lúc đầu, rằng nội giáo dùng chánh để phá tà.

Lần hỏi đáp phá, ngoại đạo rằng: nội giáo mượn tà để phá tà, nay nói tất cả "năng phá" "sở phá" đều không ngoài ba cặp này, nay nói thật sự không hề có "sở phá" này, cũng không hề có "năng phá" này.

Lần đầu, trước hỏi kế là đáp. Hỏi có hai ý. Ngoại đạo nói rằng lẽ ra có các pháp, phá có. Đây là y cứ hữu môn để phá năng phá, gồm có năm nghĩa:

1/ Đã có "năng phá" thì có "sở phá". Cho nên tất cả pháp có, chẳng nên nói không.

2/ Ông có "năng phá", ta có "sở phá", cả hai đều là có "sở phá" của ta, đã bị "năng phá" của ông. Phá "năng phá" của ông cũng bị phá. Nếu vậy, thì ngài Đề-bà và mọi người không khác nhau, sao lại cho rằng ngoại đạo là "sở phá", còn nội giáo là "năng phá".

3/ "Năng phá" "sở phá" cả hai đều là "có", vì vậy nếu dùng năng phá sở, thì cũng lẽ ra dùng sở để phá năng, thì nội giáo là sở phá, ngoại đạo là năng phá.

4/ "Năng phá" "sở phá", cả hai đều là "có", nên đều là "sở phá", thì sẽ không có "năng phá". Đã không có "năng phá" thì không có "sở phá", nếu vậy thì không có năng, không có sở, đâu có co vào duỗi ra.

5/ Nếu năng sở đều có thì giả dối lập ra ba không, nghĩa xả phước hư hoại. Nếu xả phước hư hoại, thì tất cả đều không thành. Nếu không thì phá pháp hữu khác, kế là y cứ môn "không" để phá "năng phá" cũng có năm nghĩa:

- Nếu không có "năng phá" thì dùng cái gì để phá "ngã", đã không có "năng phá" thì nghĩa "ngã" lại thành.

- Nếu không có "năng phá" thì "có" "không" đối nhau. Đối đãi với không có "năng" thì tức là có sở.

- Nếu không có năng phá thì ngã sẽ có sở phá, ngã đã có sở phá thì ngã là có kiến chấp. Ông không có năng phá, tất nhiên ông chấp "không", thì ta là Tát vệ, ông là Phương quảng, nêu cả hai đều có lỗi.

- Ta có sở phá thì không mất nhân quả. Ông không có năng phá, thì không có tội phước, thế nên thà khởi Thân kiến, chứ không nêu chấp không một cách sai lầm, không do chấp này mà rơi vào đường ác, cho nên nghĩa của chấp "có" thì nhẹ, mà lỗi chấp "không" rất nặng.

- Nếu không có năng phá, thì cũng sẽ không có năng thân, làm sao ông lập ba bộ luận, muốn chỉ bày chánh giáo ư?

Nội giáo nói rằng phá như để phá, là đáp lại vặn hỏi "có" "không" ở trên. Nay không tạo tác thì đáp mà không đáp. Nếu chấp có đáp thì lại dính mắc nạn "có" kia. Nếu chấp đáp là "không" thì lại chấp mắc vào vặn hỏi "không" kia. Cũng không đáp chẳng phải có, "không", vì rơi vào biện luận ngu si, lại vì căn độn, cũng không mặc nhiên đáp, vì người ngoài hễ thấy im lặng, thì cho là không có đáp. Nay đáp, nghĩa là ngược lại người ngoài.

Từ trên đến đây, ông chấp lập, ở đây thấy có phá, cho nên bỏ cái phá, lập lại người ngoài. Ở đây nói như, có hai thứ như: chấp như, phá như.

Chấp như: ở trên ông chấp để phá, giờ đây chấp "năng phá".

Phá như, nghĩa là trên y cứ ông tìm kiếm "để phá" không từ đâu mà có. Ở đây y cứ ông tìm "năng phá" cũng không thật có.

Lại, lỗi ở đây nhiều hơn lỗi ở trước ở trước kia ông chấp "có" để phá, ta y cứ ông tìm kiếm không từ đâu mà có. Nay ông chấp "năng phá", là ông tự dùng "có" "không" để phá. Vì vậy nên "năng phá" này tự là không có thì không cần phá của ta. Lại, ông dùng "có" "không" chính là phá nhà thành "năng phá", không hỏi ta. Ta lập "năng phá" có thể chấp nhận câu hỏi của ông. Vì ta không lập "năng phá" nên không chấp nhận câu hỏi của ông. Như trong Thập nhị môn quyền cấu trách nói.

Lại ông hỏi là có "năng phá" hay không? Nay đem "có" "không để" hỏi lại ông: Ông có sở phá hay không? Nếu có sở phá, thì vì sao ở trên tìm không từ đâu mà có? Nếu không có sở phá, thì chỉ có ông là sở phá. Sở phá đã không thì đâu hỏi về năng phá. Lại nếu năng phá là có

thì lại là ông "có", nếu năng phá không thì ông lại là "không". Ông có sở phá, sở phá đã bị phá, năng phá là "có" lại là sở phá, thì ông không có năng phá, cũng không có sở phá, là hỏi cái gì ư?

Lại, từ trên đến đây, thật là bất thành, ở đây đâu có phá. Ông vốn không thành, ta đâu hề phá. Nay bỗng nhiên ông hỏi "có" "không" của năng phá. Như người ta nói ông lấy sừng thỏ làm dao để cắt dứt sừng ngựa của tôi, đã mất sừng thỏ, nay ông hỏi han, tìm kiếm sừng ngựa.

Lại phá như để phá: nếu năng phá, hữu như để phá "có". Nếu là năng phá không thì như để phá "không". Năm môn này, đều như để phá.

Lại, phá như để phá, nghĩa là ông chấp có "phá" "để phá" đều là chấp của ông thì đều là để phá. Cho nên nói rằng phá như để phá.

Lại, vốn có vật, sau mới nói về phá, để phá. Không hề có vật thì nói cái gì để phá? Như hoa đốm trong hư không thì nói vật gì phá để phá ư?

Hỏi: Là pháp, vô để phá nhưng ông phá bịnh thì phải là bị bịnh mới phá được. Là không có nước để phá, mà dừng ở tưởng nước thì lẽ ra có phá?

Đáp: Ông nói tưởng nước là không có tưởng nước là có nên mới đặt ra câu hỏi này. Chỉ vì tưởng nước của ông trở lại như nước tưởng, thì nói phá cái gì để phá ?

Chú thích có hai:

1/ Nêu lên tình của ngoại đạo.

2/ Đáp vặn hỏi của ngoại đạo.

Vì ông chấp trước ở phá, nghĩa là nói về người ngoài, từ đến đây, thật "không" để phá, mà chấp để phá. Cũng thật không thể phá, nay lại chấp trước phá, tức là độn căn tội nặng.

Lại, giải thích, nói ngoại đạo có bốn si:

1/ Không có lập, cho là lập.

2/ Phẩm này không có phá mà cho là phá.

3/ Hai người lại đem hai phá "có" "không", muốn phá cái phá này.

4/ Ba si này đều là ngoại đạo tự nói mà nay lại đặt trên Luận chủ, đây là bốn si. Bốn si này, đều đáp ngược lại .

Kế là ngài Thiên Thân lại dùng hai vặn hỏi của ngoại đạo, tức là Luận chủ đáp cả hai. Đây là không đụng đến thước binh, tấc dao, mà khiến cho quân của ngoại đạo, đất phải tan vỡ như ngói gạch, là ở văn chú thíchhiệntại.

Vì có pháp, vô nên muốn phá là phá, nói người ngoài tự chấp, có phá. Lại tự đem "có" "không" lại phá lối phá của ngoại đạo. Đây là sự sai lầm trong sai lầm, khởi ngược ngạo trong ngược ngạo, là hoàn toàn không liên quan gì đến ta.

Ông không biết ư?... trở xuống, là thứ hai, đáp vặn hỏi của ngoại đạo. Từ đầu đến cuối, có sáu ý chuyển:

1/ Nếu có "năng phá" để đáp. Là nói về nghĩa phá đã thành thì tất cả đều không. Vì sao? Vì đã gọi là phá, thì "năng phá", "sở phá", tất cả đều phá, tất cả đều không, vì phá là tên khác của không.

2/ Phá này nếu có là câu thứ hai, người ngoài liền nói: - Nếu phá mà thành, tức là đã có cái phá này thì sẽ chấp mắc ta có vặn hỏi, cho nên ở đây nói.

3/ Phá này nếu có thì đã rơi vào "để phá", sao lại hỏi có ư? Nếu phá này là không, là ý thứ ba, người ngoài liền nói rằng nếu "năng phá" đã rơi vào "để phá", thì không có khả năng phá, sẽ chấp là ta không vặn hỏi. Cho nên nay nói:

Năng phá đã không thì sở phá cũng không, cho nên không có ngoại đạo, không có nội giáo, thì ai muốn vặn hỏi?

4/ Câu "như nói không có cái đầu thứ hai" là ý thứ tư.

Người ngoài nói nếu nói "năng phá", "sở phá" đều "không" thì vì sao từ trên đến đây ông đã phá thần ngã của tôi, cho đến phá pháp của tôi? Đã phá người và "pháp" của tôi, thì biết có "người" "pháp" để phá, tức là có "năng phá", sao ông lại nói tướng phá và để phá đều là "không", cho nên ở đây nói:

5/ Như nói không có cái đầu thứ hai, vì không dùng phá, nên bèn nói là có đầu. Cái đầu thứ hai xưa nay tự là "không". Thần và pháp của ông cũng thế. Vì không do phá nên liền có thần, pháp Thần pháp xưa nay là không. Đã xưa nay không có "sở phá" thì đâu có "năng phá".

Như người nói không, là ý thứ năm. Người ngoài nói nếu cái đầu thứ hai xưa nay là không, thì "năng phá" cũng xưa nay là không. Nếu vậy thì không nên nói là "không". Ở đây lại nói "không", tức có cái "không" của năng "không", do không có vật ở trước. Nếu vậy, thì có các pháp có thể "không", lại có cái "không" của năng "không". Cho nên có "năng phá" để phá.

Vì thế nay nói: Như người nói "không", đây là thật "không", vì không có "năng", không có "sở", nên gọi là "không". Chẳng phải dùngmột cái "không" để "không" vật ở trước.

6/ "Phá và có thể phá cũng như thế", là thứ sáu, chung đáp, kết

hợp với nghĩa trên. Ngoại đạo nói nên có các pháp, vì chấp có đây và kia. Từ trên đến đây, một lần phá. Người ngoài cho rằng Luận chủ dùng "không" để phá "hữu". Phần thứ hai này là phá người ngoài cho rằng ngài Luận chủ dùng "có" để phá "có". Trước hỏi, kế đáp. Phần hỏi có hai:

- Lẽ ra có các pháp. Đây là lập "sở phá".
- Vì chấp đây kia, nên lập "năng phá".

Ta cho rằng ông dùng "không" phá "hữu". Ông bèn nói là chẳng có cái "không" vì từ trên đến đây, dùng "có" để phá "có".

Lại, ta nói là ông đã dùng nghĩa của ông để phá ta, ông vội nói không có nghĩa của ông để phá ta. Nếu vậy, thì lẽ ra lại dùng nghĩa của ta để phá nghĩa của ta.

Như thế, có sở đắc, không có sở đắc, nội giáo, ngoại đạo, v.v... cũng giống như thế. Lại có hai cách phá:

1/ Tựa duyên giả: (nghĩa là y cứ ngoại đạo tìm kiếm ngoại không từ đâu mà có, tức lần hỏi đáp đầu tiên.

2/ Đối duyên giả: Tức văn luận này là đúng.

Hỏi: Vì sao không nói là chấp "một" phá "khác", chấp "khác", phá "một", mà nói là chấp đây, kia ư?

Đáp: Vì lời nói "một", "khác" vẫn còn hạn chế, nói kia, đây thì mang tính cách bao gồm. Chẳng hạn, đây là thường, kia vô thường, đây là sinh tử, kia là Niết-bàn. Như thế là bao gồm tất cả.

Trong chú thích, chỉ nói chấp riêng "một", "khác" vì "một" "khác", là đại tông của ngoại đạo kia. Nội giáo nói "một" không phải sở chấp (đối tượng chấp), "khác" cũng.

Phẩm trước, nói chẳng lấy "không" để phá "hữu", mà ông tự cho là "không". Phẩm này chẳng lấy "có" để phá "có", cũng xuất xứ từ ông cho là Tình.

Phẩm trên không dùng chánh để phá tà. Phẩm này không dùng tà để phá tà. Lại, ta y cứ ở chỗ ông tìm kiếm "một" "khác" không được, thì chấp cái gì.

Lại, nếu ta chấp "một" thì đồng với Tăng-khư, còn chấp "khác" thì đồng với Vệ Thế, và chấp "vừa một vừa khác", lại đồng với Lặc-Sa-Bà, chấp "không phải một không phải khác", thì đồng với Nhã đề tử, vì chẳng phải là bốn sư, nên không có "sở chấp".

Hơn nữa, ngài Đề-bà vì không đồng với bốn sư, nên nói là "không phải một", vì không khác với bốn sư, nên nói là "không phải khác". Tìm bốn sư được, thì có thể nói là "đồng", "khác". Nhưng vì tìm không

từ đâu mà có, thì làm sao nói là "đồng" với "khác".

Lại, vốn không phải "một", "khác" do luống dối thấy là "một""khác". Từ trên đến đây, ta vì muốn ngưng ngay vọng tình, nên mượn vọng để phá vọng, thật ra không có luống dối nào để mượn, cũng không có luống dối nào để phá.

Hỏi: Nếu nói mượn luống dối để phá luống dối, thì ai là người mượn vọng. Nếu có năng dùng, thì phải có bị dùng?

Đáp: Nếu đặt ra câu hỏi này, thì nên nói rằng năng dùng cũng như sở dùng, vì ông cho rằng nghĩa của ông là bị dùng, cho rằng ta là năng dùng, là đều xuất phát từ cái mà ông gọi là tình, ta không hề có "năng dùng".

Hỏi: Nếu vậy thì ở trên đâu được nói là mượn?

Đáp: Tâm sinh ở có tâm, hình tượng hiện ra ở chỗ có hình tượng. Mượn thấy ở chỗ có dùng.

Chú thích được có hai: Trước giải thích về nội giáo thông suốt.

1/ Lại nữa... trở xuống, là giáo lập ra vặn hỏi. Nếu có người nói ông không có "sở chấp", nghĩa là giả thiết có người chứng minh người khác không có chấp.

Ta chấp pháp "một" "khác", nghĩa là người ngoại đạo kia tự lập "một" "khác". Nếu có câu hỏi này thì nên phá như thế, nghĩa là nên dùng "một" "khác" để phá người chấp "có". Đây là ý muốn nói luận chủ không chấp "một""khác". Vì vậy không nên dùng "một""khác" để vặn hỏi Luận chủ. Nếu người khác chấp "một" "khác" thì có thể dùng "một" khác để phá họ.

Lại giải thích nếu có người nói ông không có chấp, tôi chấp "một" khác là giả thiết (giả đặt ra). Ngoại đạo hỏi nội giáo rằng: Ông có chấp không?

- Tôi không có chấp.

- Tôi e rằng ông chấp pháp phá "ngã". Nếu ông không chấp "ngã", mà tự chấp "một" "khác" thì đâu sợ ông phá ngã ư?

Nếu có ai hỏi như trên, thì nên phá như thế: Là Nội giáo đáp ngoại đạo. Dù ta không chấp, nhưng chẳng phải không mượn "một" "khác" để phá ông. Ông đâu được không sợ?

Ngoại đạo nói vì phá pháp của người khác, nên ông là người phá pháp. từ trên đến đây, thứ nhất, là phá người ngoài cho rằng có năng phá.

2/ Đây là thứ hai, phá người ngoài cho rằng Luận chủ là người phá pháp. Ý hỏi rằng từ biện luận đầu tiên đến nay, là phá về sở phá.

Hai lần đầu của phẩm, lại phá về “năng phá”. Đây là phá năng, phá sở. Pháp xúc ở đây là không, phá pháp không có đạo, nên là người phá “pháp”.

Lại, thế thì trước phá “sở phá”, là nói không có nghĩa tà giáo ngoại đạo. Từ đầu phẩm, về sau là phá về “năng phá”, là phá nghĩa chánh của nội giáo. Hoặc tà đạo, hoặc chánh đạo, có sở đắc, không có sở đắc, tất cả đều phá, nên gọi là người tội phá pháp.

Nội giáo nói ông là người phá pháp, đủ chứng tỏ rằng như vì trong tâm ta không có phá để phá, cho nên chẳng phải là người phá. Còn ông vì chấp có pháp, chấp có phá, nên ông là người phá.

Lại, ông tự đặt ra chấp này để phá thật tướng. Nếu phá thật tướng thì Tam bảo, Bốn đế, tất cả đều phá. Vì vậy, ông là người phá. Ta không có chấp, vì tương ưng với thật tướng, cho nên không phá thật tướng, thì vì tất cả không phá, nên chẳng phải là người phá.

Lại vì ông muốn tự thành để phá người khác, nên là người phá, còn ta không tự thành, vả lại vì không phá ông, nên ta không phải là người phá pháp. Về nghĩa của ông vốn đã thành, có thể nói là ta phá, gọi là người phá pháp. Nếu nghĩa của ông vốn không thành, vốn không thành thì ông không thành, nên ông là người phá pháp.

Lại nữa, các pháp chẳng có phá, không phá, mà là vì ông tự thấy có phá, không phá, cho nên ông là người phá.Ta không thấy phá, không phá, cũng chẳng phải vì thấy, không thấy, nên chẳng phải người phá.

Ngoại đạo nói vì phá pháp của người, nên pháp của mình được thành ở trên Luận chủ có nói rằng thành mình, phá người khác, gọi là phá người), vì tôi không có chỗ thành, nên chẳng phải người phá. Ngoại đạo nay hỏi nội giáo: Hơn, thì đối lập với thua, co vào thì đối lập với duỗi ra, tôi đã thua sút thì ông phải vượt hơn. Nghĩa của tôi đã bị phá, nghĩa của ông tự thành. Ông đã phá người và tự thành, cho nên là người phá. Còn tôi chỉ bị phá, chứ không thành, nên chẳng phải người phá. Ông phá người khác, là không nói là nghĩa của ông thành, nhưng nếu pháp của người hoại thì pháp của ông về lý tự thành.

Lại, chính miệng ông phá nghĩa của người, mà tâm lại thành nghĩa của ông. Nếu tâm ông không tự thành cho nghĩa của mình, thì vì sao miệng lại phá người.

Lại nữa, từ trên đến đây, cả ba lần hỏi đáp đều nói Luận chủ có phá, mà Luận chủ đều nói rằng không có phá. Nay người ngoài nói nếu không có phá thì có thành. Đây là đối với vô minh mà có.

Hỏi: Ở trước, nói rằng nội giáo không có phá, thì ngoại đạo có lập,

so với đây có khác gì không?

Đáp: Ở trước là nội giáo không có phá, ngoại đạo có lập. Ở đây là nội giáo nếu không có phá, thì nội giáo có lập, vì vậy nên khác với ở trên.

Lại đều phá tha, tự không thành, lẽ ra bóng tối phá ánh sáng không thành. Ánh sáng không thành thì bóng tối đâu còn phá. Nếu giải không sinh "hoặc" thì "hoặc" do đâu mà diệt?

Lại nữa, người ngoài xoay lỗi trở lại cho Luận chủ. Ở trên, Luận chủ nói rằng ông là người phá. Ông đã đinh ninh rằng ta là người phá pháp, thì ta là quấy, lý của ông thường là phải, thì mình phải, người khác quấy. Sinh ra vì tâm phải, quấy , nên chính ông là người phá pháp. Ta thấy ông phá người khác, nên thuật lại những gì mà ông đã nói, thì sao ta là người phá pháp. Lại từ trên đến đây, ông nói về nghĩa nhân duyên, hễ nói không thì gọi "có"; nói "có" thì gọi là "không". Ông đã nói không thành, thì gọi là thành, nói không phá thì gọi là phá. Nếu nói không thành thì không gọi là thành, nói không phá, thì không gọi là phá, lại rơi vào lỗi tự tánh.

Lại, ông phá là có đối tượng bày tỏ hay không có đối tượng bày tỏ? Nếu không có đối tượng bày tỏ thì lẽ ra không có đối tượng cung kính. Đâu có kính trọng Tam bảo. Nếu có đối tượng bày tỏ thì có "sở thành" (đối tượng được thành).

1/ Nội giáo nói thành, là phá không phải một. Trong đây từ đầu đến cuối, có ba lời đáp, đây là lời đáp thứ nhất: Nếu ông nói nghĩa của ông đã phá, thì nghĩa của ta thành, thành và phá là "một", hơn, thua, co, duỗi lẽ ra phải "một", mà thành và phá không là "một", đâu được nói nghĩa của ông đã phá, nghĩa của ta liền thành. Cho nên người ngoài vặn hỏi ngược lại gây bế tắc cho Luận chủ về thành, phá là "một", mà Luận chủ đã lìa lỗi tự chấp, nếu thành phá là "một" thì sẽ phạm bốn lỗi:

- Đều là phá.
- Đều là thành.
- Nếu thành, và phá là một, mà thành là thành, phá chẳng phải thành, thì lẽ ra phá cũng là thành mà thành chẳng phải thành.
- Có thành, có phá thì chẳng phải "một".

Lại theo thứ lớp đáp các vặn hỏi trên:

- Ông ở đầu nói rằng nghĩa của người nếu phá, thì lý của mình thường thành, thì thành, phá là "một". Ông đã lập nghĩa thành và phá là "một" ông phá ta, tức phá, vì sao ông phá mà ta thành? Ta thành, ông liền thành? Sao ta thành, ông phá? Lại hiện thấy một vật, lúc thành thì

không phá, khi phá thì không thành, sao ông nói phá tức thành? Ông nói là "hoặc" hoại, "giải" liền thành, thì hễ "hoặc" hoại là "giải" thành, còn vướng mắc vặn hỏi thành và phá là "một". Nếu nói là "hoặc" tự hoại, "giải" liền thành, như bóng tối diệt, thì có đèn sinh, thì thành, hoại là "khác", sao ông hoại, ta liền thành ư?

Lại hiện thấy bóng tối mất, đèn sáng, việc này không bao giờ có. Vì nghĩa của ông hoại (bất thành), đến bao giờ mới cć nghĩa của ta thành? Lại bóng tối mất, đèn sáng, ở trên cũng phá là không có, sao lại dẫn dụ nữa? Ở trên ông đã nói ta đã không có phá, lẽ ra phải có lập. Ấy ở phá đã không có, thì đâu có lập ư? Lại, phá bất hữu thì bất vô lập, bất vô thì bất hữu đâu có đối đãi? Ở trên ông vặn hỏi rằng nếu có đối tượng bày tỏ, thì sẽ có đối tượng thành. Nếu không có bày tỏ, thì lẽ ra không có người được cung kính, chính là vì "một" không "được thành", cho nên không có "năng bày tỏ". Lại cũng được so sánh để đáp lại. Vốn vì đối với tà, nên bày chánh, mà không hề có tà để phá, thì đâu hề có chánh có thể bày. Các vặn hỏi khác đều sai sót, các giải đáp trên đều thông suốt.

2/ Lại nữa, thành có sợ hãi lớp thứ hai, chỉ rõ thành, và phá không phải "một". Thành thì có sợ, còn phá thì không có sợ. Vì sợ, không có sợ khác nhau nên biết thành và phá không phải một.

Hỏi: Đây là nói về nghĩa gì?

Đáp: Là bác bỏ ngoại đạo. Từ trên đến đây ông muốn thành pháp mà không thể thành thế nên ông cảm thấy sợ hãi, không dám lập nữa. Đối với pháp của ta, vì không sợ, nên ông muốn phá ta. Cho nên biết thành và phá không phải "một". Chính vì vậy nên ta dùng lời này để chê bai ngoại đạo, chứ không phải là Luận chủ thành pháp có sợ phá hay không sợ.

3/ Nếu phá pháp của người... trở xuống, là thứ ba, về nghĩa của ngài Thiên Thân sinh ra lời nói trái để phá.

Ngoại đạo nói rằng: Nói lỗi chấp của người khác, ở trên thì chấp của mình được thành.

Hỏi: Sự thành này so với vì phá pháp của người khác, nên pháp của mình được thành có khác gì nhau chăng?

Đáp: Sự thành ở trước là thành, còn thành ở đây là thành phá. Cho nên khác nhau. Ông bèn nói thành và phá không phải một, nên không tự lập pháp mà cuối cùng phá người. Nếu vậy cuối cùng lẽ ra là thành phá này. Nếu thành phá này thì đó là tự thành pháp.

Lại còn một nghĩa nữa: Ông nói thành và phá không phải một,

chẳng nói là không có thành pháp. Nếu vậy cuối cùng vẫn có thành, phá. Nếu ông không thành phá, thì sẽ không phá người. Đã phá người thì cuối cùng là thành.

Nội giáo nói vì phá pháp người, nên pháp của mình được thành, còn tất cả đều không thành.

Ngoại đạo cho rằng nội giáo là thành ở phá. Ở đây nội giáo hoàn toàn thừa nhận. Vì phá pháp người khác, tất nhiên nghĩa phá được thành, phá này nếu thành, thì tất cả không thành. Sở dĩ như thế? Vì luận về phá, thì mình, người, tất cả đều phá, nên gọi là phá. Phá này nếu thành thì mình, người, nội giáo, ngoại đạo, tất cả đều không thành.

Đã gọi tất cả không thành thì nghĩa của ta đã ở trong tất cả, làm sao được thành riêng một mình ư? Phá này là tên khác của rốt ráo "không". Cho nên tất cả đều không thành.

Lại như dùng cái bất bình của ta để phá cái bất bình của ông, khiến cho ông được bình, thì là ta bình, cho nên tất cả bình.

Lại, còn một nghĩa nữa, phá người là nói người không thành, tức là mình không thành. Ta lấy ông làm người, ông lại lấy ta làm người, cho nên tất cả đều là người.

Đã nói rằng người không thành, thì tất cả không thành. Đây là thế phá, không phải ý của chánh văn. Lại đây là y theo môn "đối đãi nhau" để phá. Vì phá pháp người nên pháp mình được thành, nghĩa là chứng tỏ rằng người lập bị phá, thì nghĩa phá được thành. Cho nên phải thành phá này chính là ngoại đạo có sở đắc, vì người Đại, Tiểu thừa bị bịnh mà lập.

Tất cả không thành, nghĩa là vì trước kia đối đãi nhau để lập, nên có phá. Nay lập đã không thành thì không có lập có thể đối đãi. Vì cho nên không có phá, cho nên nói rằng tất cả không thành, đây mới là ý văn chính đáng.

Ngoại đạo nói không đúng. Vì trái với thế gian. Nếu ông nói thành, là phá không, tất cả không thành, thì sẽ mâu thuẩn với thế gian. Ai tin pháp này? Vì nội, ngoại đạo chỉ có hai nghĩa: Thành, và phá.

Thành, là lập ra nghĩa của mình, Phá là phá nghĩa của người. Chẳng hạn như Tăng-khư thành "một" để phá "khác" v.v... Người Thành Thật thì thành "không" để phá "hữu" của Tỳ đàm. Đại thừa thành đại để phá tiểu.

Lại nữa, thành chánh của mình, đả phá tà của người. Ông không có thành, phá thì trái với tất cả. Ai tin pháp này? Nội giáo nói thế gian tin pháp này.

Đáp: Một câu hỏi này gồm nhiều thứ hình thế. Có khi nói rằng đạo và tục trái nhau, đâu là niềm tin của người thế tục. Tin ở người tục thì không tin ở đạo, còn tin đạo, thì không tin thế tục. Như tin Bát-nhã thì không tin tất cả pháp, còn tin tất cả pháp, thì không tin Bát-nhã.

Lại đáp lý do tại sao ta trái với thế gian, vì trí thế gian nông cạn, thấy "có" mà không thấy phá và lập. Vì cái thấy này không thấy được những gì mà bậc Thánh đã thấy, thấy những gì mà bậc Thánh không thấy. Không làm những điều mà bậc Thánh đã làm, và làm những điều mà bậc Thánh không làm.

Lại, đáp ta không đồng với thế gian, cũng không thể khác với chúng sinh. Đâu là người đời, đâu là ta, mà nói là đồng, khác?

Ngoại đạo liền vặn hỏi rằng: Chính cái không đồng, không khác này là điều trái ngược với người đời.

Liền đáp rằng: Đem vật gì để làm trái ngược ư, Ai trái ngược? Trái ngược với ai ư? Mà ở đây, Luận chủ lại không có giải đáp khác để chứng minh là người đời tin ấy. Đây là phá không tin để nói về tin.

Ngoại đạo nói: Luận chủ nói lời này không có đạo lý, không đáng tin. Cho nên ở đây nói pháp do nhân duyên sinh rõ ràng mà rốt ráo "không". Dù rốt ráo "không" mà nhân duyên, rõ ràng đáng tin.

Cho nên Trung luận nói rằng vì thế gian hiện thấy nên mắt thế gian thấy. Cho nên nói thế gian tin.

Chú thích có bốn:

1/ Nói pháp đáng tin.

2/ Nói pháp không đáng tin.

3/ Kết luận không đáng tin.

4/ Kết thành đáng tin.

Phần đầu như văn. Ông cho rằng... trở xuống, là thứ hai, chỉ ra pháp không đáng tin, nói nghĩa của năm nhà đều không đáng tin.

1/ Nói về nghĩa của Tăng-khư.

2/ Lại trừ rường cột... trở xuống, là thứ hai, nêu ra nghĩa của Vệ Thế.

3/ Hoặc nói trong nhân có quả... trở xuống, là thứ ba, nghĩa của Lặc Sa Bà.

Hỏi: Làm sao biết được là nghĩa của sư thứ ba này?

Đáp: Vì trước kia đã nói rằng trong sữa có lạc, là xuất xứ từ nghĩa trong nhân có quả rồi. Nay lại nói nữa, nên biết là nghĩa của sư thứ ba.

4/ Hoặc nói là "lìa các pháp nhân duyên sinh", là thứ tư, không có nhân là nghĩa của ngoại đạo.

5/ "Thật ra không, chẳng nên nói lời thế sự", là thứ năm, là nghĩa của ngoại đạo tà kiến, như người tà kiến bác không có các pháp.

"Các lối chấp của những người này, ai sẽ tin thọ?", là kết luận đối tượng không tin.

"Pháp của ta không như..." là kết luận đối tượng tin. Ngoại đạo nói ông không có đối tượng chấp (sở chấp) thì pháp thành. Từ trên đến đây, tìm một mảy may nghĩa của Luận chủ không được, mà nội giáo lại nói rằng pháp nhân duyên của ta đồng với thế gian. Nếu vậy tức là không chấp tự tánh mà là chấp nhân duyên, thì biết có nghĩa nhân duyên, đã bị ngoại đạo nắm bắt được.

Nếu ông nói là không chấp tự tánh, thì cũng không chấp nhân duyên, đều không có đối tượng chấp (sở chấp). Nếu vậy thì ông vì sợ chấp nên giữ lấy vô chấp. Đây là không chấp đối với chấp, lại là chấp đối với không chấp, cho nên biết có chấp.

Nếu ông nói là không có chấp, thì sẽ không đồng với thế gian, cũng không khác với thế gian, tức là không khác với thế gian mà đồng với thế gian. Thế gian đã chấp, thì lẽ ra ông cũng chấp.

Nội giáo nói rằng vô chấp, không gọi là chấp. Như vô, trong đáp có hai: pháp thuyết, thí thuyết.

Không có chấp, không gọi là chấp, là pháp thuyết. Ta nói chấp vô nên nói vô chấp. Nói vô chấp là nói không có chấp, chứ không phải cho rằng chấp "có", "không". Cho nên không chấp đối với chấp, cũng không chấp "vô chấp". Như vô: là thí thuyết. Như người miệng nói không có vật, thật ra không có vật. Ở đây nói vô chấp, thật ra là không có chấp, chứ chẳng phải trong miệng nói không có vật, tức là có vật, cũng chẳng phải vô chấp, tức là chấp.

Lại, cái chấp đã không, thì không có chấp cũng không. Như vì đối với "có sở đắc", nên mới có "vô sở đắc". "Có sở đắc" đã không, thì vô đắc cũng không. Đáp câu hỏi về nhân duyên ở trên, nghĩa là có nhiều thứ hình thế:

Dùng ngay nhân duyên để đáp, là nói về pháp nhân duyên sinh, tức là tánh vắng lặng, nên không có dấu vết, nơi chốn. Có đối tượng chấp trước, thì chẳng phải nhân duyên.

Có lúc đáp rằng: Vì vốn có tánh đối đãi, nên có nhân duyên. Đã không có tánh, cũng không có nhân duyên, vừa tánh, vừa nhân duyên, năm trường hợp như thế.

Ngoại đạo nói rằng: Ông nói là pháp vô tướng, nên là người diệt pháp. Ông nói không chấp đối với chấp, cũng không chấp "vô chấp",

thì chấp, không vô chấp, tất cả đều diệt, gọi là người diệt pháp.

Hỏi: Lối phá chấp này có khác gì với người phá pháp ở trên không?

Đáp: Ở trên, nói phá, lập đều phá, gọi là người phá pháp. Ở đây, nói không chấp phá, lập không có đối tượng chấp mắc, lại không có cái "không chấp" này, là sâu hơn một bực. Cho nên là khác nhau.

Nội giáo nói phá người diệt pháp, ở đây gọi là người diệt pháp, phải là chẳng có diệt, không diệt trong tâm tôi, nên không phải là người diệt pháp. Ta thật sự chẳng diệt, không diệt không có đối tượng chấp mắc, mà ông cho rằng ta có "sở diệt", muốn phá ta thì chính ông là người diệt pháp, văn chánh là như thế.

Lại, ta nói về pháp nhân duyên. Pháp nhân duyên tức là Trung đạo, cũng là giả danh, nay ông muốn diệt pháp nhân duyên, tức phá trung giả, cho đến Tam bảo, Bốn đế, nhân quả, tội phước, gọi là người diệt pháp.

Lại nói nay ta là người diệt pháp. Vì sao? Vì ta tiêu diệt tất cả các pháp hý luận, gọi là người diệt pháp.

Lại, ta gọi là người đoạn kiến, vì dứt tất cả kiến chấp. Lại ta gọi là xiển đề, vì rốt ráo không tin pháp tà kiến. Lại ta gọi là vô tâm, vì tận cùng tất cả quán. Ta gọi là người câm, vì diệt tất cả lời nói, cho nên ta gọi là người diệt pháp. Đây đều là phá thế.

Ngoại đạo nói lẽ ra có các pháp, vì có đối đãi nhau. Đoạn thứ ba của phẩm này phá người ngoài cho rằng Luận chủ có pháp tồn tại, ý văn này có gần, có xa.

Nếu là người từ xa đến, thì tùy thuộc vào điều mà Luận chủ nói, đều là pháp có. Nếu nói tất cả không có chỗ nương thì có chỗ nương lại.

Nếu Luận chủ không nói, thì có nói đối lại. Nếu chẳng im chẳng nói thì có nói nín đối lại. Nếu có nói nín thì có chẳng nói nín đối lại.

Nếu nói là chưa hề có việc như thế, thì sẽ có sự kiện như thế đối lại. Câu hỏi này thật đáp lại vặn hỏi.

Kế nếu là người đến từ gần, thì Luận chủ như trên nói rằng ngoại đạo là người diệt pháp, nội giáo không phải là người diệt pháp.

Nếu vậy, thì có người diệt pháp đối đãi với người không diệt pháp. Đã có được đối đãi, thì tức là có pháp, sao lại nói là đều không có "sở chấp" ư? Nếu đều không có "sở chấp" thì sẽ đối với ai để nói về diệt pháp ư? Đã không có đối đãi, thì sẽ không có "bất diệt" của ông, không có sự diệt pháp của ông.

Ở trên, ông không nên cho rằng ta là người diệt pháp, còn ông chẳng phải người diệt pháp. Nội giáo nói đâu có đối đãi nhau vì "một" phá. Có người nói "có" khi là một bên, ở trên đã phá xong, đâu còn đối đãi ư? Nay nói chẳng phải không có ý này. Nay nói có một mảy may pháp đầu không từ đâu mà có, lấy gì để đối đãi. Lại nữa, ông có một mảy may pháp để nói về sự đối đãi ấy, nghĩa là một vật thể này nếu nó ở trong "một" thì trong "một" đã phá xong. Nếu nó ở trong "khác" thì trong "khác" đã phá. Lại "một" là pháp số mà ở trước đã phá là "không". Đã không có "một" thì làm sao có muôn pháp để nói đãi nhau ư?

Lại, tất cả đều là "một". Như hai lần một là hai, ba lần một là ba. Như thế, đều là "một", thì tức là không có nhiều. Vì không có "nhiều", nên cũng không có "một", đâu là "một" ư?

Ở đây đáp chẳng phải là Luận chủ nhắm về phía trước để trốn chạy, chỉ người ngoại đạo là rút lui về phía sau, hòng tìm câu giải đáp.

Ông nói hễ có đối đãi, thì phải có vật, rồi sau đó, mới nói đối đãi. Nay rõ ràng chưa biết sao là một vật mà đặt ra câu hỏi về đối đãi, cho nên có lỗi.

1/ Ngoại đạo nói: Ông cho rằng không có thành là thành, nếu dựa vào một bên "có" của lời đáp trước thì ở trên đã phá xong, tức là ông đã không vì thành mà "có" thì lẽ ra sẽ thành lập "không". Cho nên ông nói rằng "không thành là thành."

2/ Ông nói là một mảy may pháp đều đã phá xong, thì đều không vì thành tất cả pháp. Như thế thì vì thành rốt ráo "không" cho nên nói rằng "không thành là thành."

3/ Ông nói tất cả không có thành, mà ở đây cuối cùng có thành, như nói rằng tất cả pháp bất sinh thì không trụ Bát-nhã, tất cả pháp thì trụ nơi Bát-nhã, tức là có Bát-nhã để trụ, đâu được đều không có sở trụ (vô sở trụ)

4/ Nếu nói rốt ráo không có "sở y" thì ông đâu thể vặn hỏi những thứ mà tôi thông suốt, khiến cho tôi thông suốt cái không thông suốt, đâu thể thông suốt các thứ vặn hỏi của tôi, khiến cho tôi vặn hỏi không thành vặn hỏi.

Đã có khả năng vặn hỏi thông suốt, tất nhiên ông đã ôm ấp một phương thuật mầu nhiệm rồi. Vì vậy nếu có thuật mầu nhiệm này thì là thành.

5/ Ông đã có sự thể ngộ mầu nhiệm này rồi thì cuối cùng sẽ có một pháp được tỏ ngộ. Có một pháp này vì có thể học, nên mới có được

khả năng này.

Lại, không có thành là thành: nghĩa là không thể nói là thành, không thể nói là không thành, thì là thứ thành nhiệm mầu. Cho nên kinh nói rằng chẳng phải thành, chẳng phải không thành, mới là khéo thành. Chẳng phải khổ, chẳng phải vui, mới là vui lớn.

Lại, do chẳng phải thành, chẳng phải không thành, mới biết được thành, không thành.

Lại, không có thành là thành, nghĩa là ông vừa nói không có đối đãi nhau, thì lẽ ra có cái thành dứt đối đãi.

Chú thích rằng: Như nói nhà không có ngựa. Luận Trí Độ chép: như trên miếu, đường, không có ngựa, thì có "pháp không có ngựa".

Dù ông không có thành, thì có cái thành của "không có thành" này. Vì vậy nên người ưa thích "không" nghe nói "không", thì cảm thấy vui mừng, người ghét "không" thì đâm ra lo sợ. Cho nên biết có pháp "không" này có khả năng sinh ra tâm người.

Lại, nếu không có pháp "không" này, thì tin nó, không được phước, chê bai nó, lẽ ra không có tội. Đã năng sinh tội phước thì phải có pháp "không" này.

Nội giáo nói không đúng, vì "có", "không", tất cả là không, nghĩa là nếu đáp là thành "không" thì hỏi "có" "không", tất cả đều không. Đã không thành "có" thì đâu có thành không ư?

Đáp câu hỏi về sinh ra tâm, nghĩa là đã "có" "không" đều không, thì lấy gì để sinh ra tâm? Như Trung luận nói "có" "không" đã là không, thì người biết "có" "không" là ai? Cho nên "có" "không" đều là không, vì duyên quán đều vắng lặng.

Đáp câu hỏi về cuối cùng có "sở thành". Đã không có gì không thành thì làm sao có thành, cũng thành, không thành, chẳng thành, bất thành? Đã không có không trụ các pháp thì đâu thể trụ Bát-nhã?

Đáp câu hỏi dứt bặt đối đãi: nếu có đối đãi nhau thì có thể có dứt đối đãi. Nếu hoàn toàn không có đối đãi nhau thì đâu có dứt đối đãi?

Đáp câu hỏi về cuối cùng có phương thuật mầu nhiệm, hoàn toàn không thấy phương thuật về Vô của ông thì đâu có thuật màu nhiệm của tôi, cho nên nói rằng "có" "không", tất cả là không.

Ngoại đạo nói rằng phá không đúng, vì tự không. Vặn hỏi này ý có gần, xa. Ý đến từ xa, thì vặn hỏi chung về "ba không" của luận chủ:

1/ Ngã, pháp "không" và bản tánh tự "không", thì không nên phá. Nếu phá thì chẳng phải vốn không.

2/ Nếu bất không mà phá, thì trái với pháp tướng, nếu không mà phá, thì là người si.

Lại nếu bất không mà phá, thì dù có phá, cuối cùng, cũng chẳng thể không. Như dù không mà chẳng thể phá, nếu trống không mà phá có, thì lẽ ra không phá.

Ý đến từ gần, nghĩa là từ “có” “không” ở trên, vì tất cả là không cho nên sinh. Nếu “có” “không” vốn là không thì việc gì phá “có” “không” ư?

Nếu vốn không là bất không thì sao ông nói “có” “không” đều là không. Bất không mà phá thì sẽ có cái thua trái với lý. Nếu không mà phá thì sẽ có cái tệ hại là luống nhọc.

Nội giáo nói dù tự tánh “không”, nhưng vì chấp tướng, nên bị trói buộc. Đáp lại vặn hỏi tiến lùi.

Dù tự tánh “không”, là đáp lại một vặn hỏi của ngoại đạo kia. Nhưng các pháp bản tánh tự “không”, thật ra không có bị phá, chỉ vì ngoại đạo các ông chấp lấy tướng của chúng, cho nên phải phá. Dù phá tưởng đảo, nhưng thật ra không có “sở phá”.

Cho nên dù phá mà không, dù không mà phá, nói về nghĩa thì không trái nhau. Phần chú thích có ba: đó là pháp, thí, hợp. Về pháp thuyết, như văn.

Trong thí thuyết, nêu lên người ngu, ngoại đạo ở trên, quở luận chủ nếu không mà phá, đó là người ngu si. Cho nên nay nói: Người ngu thấy ánh nắng, nghĩ là nước. Ngoại đạo điên đảo, không có thần mà chấp là thần, không có pháp, mà chấp có pháp, chẳng có không, mà chấp là không.

Ở đây muốn ngăn dứt tưởng nước của họ, thật ra không có nước để phá. Đây là chỉ trừ bịnh của ngoại đạo kia, mà không trừ pháp, nghĩa là vì bịnh nên thấy có pháp, thật ra không có pháp để trừ, gọi là không trừ pháp.

Một lần hỏi đáp này nói về ba nghĩa:

1/ Nói về đạo, bản tánh của tất cả pháp là vắng lặng. Tánh không là tên khác của chánh đạo, ý quan trọng của các kinh.

Pháp sư Tăng Duệ khen Thích Đạo An: đào con đường bỏ hoang để khai thông cho xe qua, tiêu biểu chỉ thú u huyền ở tánh “không”, chỉ có tông của tánh “không” mới được cái thật trên hết kia .

Nay lần hỏi đáp này chính là nói về tánh không. Ngoại đạo cho rằng nếu tánh vốn không thì không nên phá. Vì phá nên không phải vốn tánh không, là chưa hiểu gì về ý nghĩa của tánh “không”.

Luận chủ đáp dù tánh "không", nhưng phải phá, dù phá mà là tánh không. Đây là giải thích về ý thành tánh không.

2/ Giải thích về sáu đường người ba thừa, khởi lên ý mê. Cho rằng tánh "không" này thật sự không có sáu đường cũng không có ba thừa. Không có sáu, cho là sáu mà không có ba mà cho là ba, nên có sự khác nhau của chín đường, tức là giải thích về ý khởi mê.

3/ Kế là giải thích về ý nguyện ra đời để phá bịnh của Chư Phật, Bồ-tát trong ba đời khắp mười phương.

Xưa phá sáu đường, nay phá ba thừa, nghĩa là thật ra, không có sáu đường, ba thừa để phá, chỉ dứt ý nghĩ của ngoại đạo kia, nên nói là phá.

Cho nên ở đây giải thích về ý phá bịnh của Chư Phật, Bồ-tát.

Hỏi: Không có cái gọi là sáu đường, ba thừa, có thể gọi là Tánh hay không?

Đáp: Có thể cho là Tánh, nếu "có" không gọi là vọng, kể cả điên đảo, đã gọi là vọng, thì không có một mảy may, cho nên năng vị đồng với sở vị.

Hỏi: "Năng vị" "sở vị" là "không" phải chăng?

Đáp: Vốn không có, làm sao "có" "không" năm trường hợp như thế.

Ngoại đạo nói không có nói pháp, vì đại kinh không có. Từ trên đến đây, y cứ nội giáo để vặn hỏi nội giáo. Một lần này dùng ngoại đạo để vặn hỏi nội giáo. Ý vặn hỏi có hai:

1/ Nhắc lại chín phẩm của nội giáo, để phá "có", là nói chẳng phải có.

2/ Phẩm "không", phá "không", nói về "chẳng phải không". "Chẳng phải không" không thể nói là "không"; "chẳng phải có" không thể nói là "có", gọi là không nói.

Hỏi: Bốn trường hợp về thật tướng không thể nói, vì sao lại nói là "chẳng phải có", "chẳng phải không có" không thể nói?

Đáp: Các ngoại đạo, v.v... phần nhiều dính mắc vào hai bên "không" và "hữu". Ở đây vì muốn phá hai bên "không" "hữu" đó nên nói "phi không" "phi hữu", mà ý là ở chỗ bỏ cả hai, là không còn "hai phi" khiến cho chúng sinh ngộ nhập thật tướng.

Vì đại kinh không có nên dẫn ngoại đạo để vặn hỏi nội giáo. Ba thứ đại kinh, đây là nghĩa củ, không có pháp này cho nên không đáng tin.

1/ Nội giáo nói có thứ lớp. Nhưng đáp lại câu hỏi này của ngoại

đạo, phần nhiều có hình thế.

Nếu trong phẩm Đức vương của kinh Niết-bàn nói về nghĩa nghe, không nghe, cho rằng đại kinh của ngoại đạo không có pháp này, chỉ Phương đẳng mới có. Cho nên gọi là xưa đã không nghe, nay mới được nghe. Nhưng nay trong đây dẫn kinh của ngoại đạo kia.

2/ Có thứ tư, nghĩa là vì các ngoại đạo chấp vào "có" "không", chẳng tin "chẳng phải có" "chẳng phải không". Ở đây vì muốn giúp họ bỏ cái "có" "không", để tin "chẳng phải có" "chẳng phải không có", nên lại dẫn kinh của họ, nhằm nói có pháp này. Nếu ông không tin "chẳng phải có" "chẳng phải không", thì chẳng những không tin nội giáo, mà cũng không tin ở ngoại đạo. Như Trung luận và kinh Đại phẩm, vì muốn cho người Tiểu thừa tin các pháp "không" nên lại dẫn trong Tiểu thừa, nhằm nói về pháp không, để giáo hóa Tiểu thừa.

3/ Lại muốn sỉ nhục các ngoại đạo, nên nói ngu si, như đứa trẻ, chẳng những không biết về nội giáo, mà cũng tự mê mờ đối với ngoại giáo. Nội giáo, ngoại đạo đều không biết, si mê, không biết gì.

4/ Luận chủ vì muốn dứt trừ pháp thứ tư nên nói, pháp không phải tốt là luận của hàng ngu si.

Với pháp thô như thế, ông đã có ở trên rồi, vì sao không tin?

5/ Muốn nói lên ngoại đạo đã lén trộm được "phi hữu, phi vô" của Phật pháp, đặt vào trong sách của mình, giờ đây, ngài Đề-bà đoạt trở lại.

Kinh của ngoại đạo kia có ở thứ tư, giống như Phật nói. Lại dù cho ngoại đạo có được pháp này đi nữa, thì khác nào như con mọt gặm nhấm gỗ mà thôi. Nhưng đạo Nho mầu nhiệm của Chấn đán, chỉ có hai trường hợp "có" và "không", chứ không có "phi hữu" "phi vô". Ngoại đạo của Thiên-trúc gồm có ba nhóm ngoại đạo, mà văn của ba đại kinh cũng không có "phi hữu" "phi vô". Ở đây nói là "có", là có thẳng lời nói không thể nói. Chữ "phi" là "phi hữu" "phi vô" không thể nói. Nếu "có" lời nói này thì tức là tự chấp lấy, tưởng không nên trách cứ Luận chủ.

Ngoài ba ngoại đạo trên, còn có 62 tà kiến và trong 14 nạn, có lời nói "hai phi" thứ tư, như "phi thường" "phi vô thường", hai phi này khác hẳn với ý "phi hữu vô" của Luận chủ.

Hỏi: Kinh Niết-bàn nói là ba thứ kinh của ngoại đạo không có. Vậy tại sao ngài Đề-bà lại nói là ngoại đạo có?

Đáp: Như trước đã giải thích kinh Niết-bàn nói "không", là không có nói rõ ràng về trung đạo phi hữu, phi vô. Luận này nói là kinh ngoại

đạo kia có, như âm thanh không gọi là to nhỏ, v.v.... Lại, kinh Niết bàn nói không có y cứ vào lý thật sự không có. Ở đây nói "có" là y theo việc trộm mà được.

Lại, kinh Niết-bàn nói "không", như con mọt không biết chữ, còn ở đây nói "có", là tình cờ được thành chữ.

Chú thích nói rằng âm thanh không phải to, nhỏ, có nghĩa là:

1/ Giải thích âm thanh to nhỏ đều là "cầu-na". "Cầu na" không tự nương tựa nhau, mà đều dựa vào "đà la phiêu", thế nên nói rằng âm thanh chẳng to nhỏ.

2/ Lại giải thích về cái nghe: âm thanh không gọi là nhỏ, lại nghe tiếng người không gọi là lớn. Lại giải thích như tiếng chuông so sánh với tiếng sấm, không gọi là to; sánh với tiếng khánh không gọi là nhỏ. Cục đất sét không phải bình, chẳng phải không phải bình, nghĩa là vì hình dáng đất sét, khác với hình dáng chiếc bình, nên nói là chẳng phải bình. Lại, vì nó không có tự thể riêng, nên chẳng phải không phải bình. Tia sáng không phải là ánh sáng, chẳng phải là bóng tối vì ánh sáng mặt trăng so với mặt trời, nên chẳng sáng. Vì sánh với các ngôi sao, nên chẳng phải tối.

Lại giải thích tấc lửa là ánh sáng tỏa chiếu khắp phòng, gọi là ánh sáng, mà tia sáng khác với bóng tối, lại khác hẳn với ánh sáng.

Ngoại đạo nói nếu không thì không nên có nói. Đây là đoạn lớn của phần thứ hai, nói về hai đế Trung đạo, kết hội chỉ quy về phần sinh khởi, đủ như phần đầu phẩm. Ở đây lại chỉ bày một thế.

Ý của văn này có gần, có xa.

Ý từ xa: phẩm phá "hữu" "không" trong chín phẩm. Là Phá "không", nói "phi không" "phi hữu". Đây là rửa sạch điên đảo, có sở đắc, tánh "có" "không".

Ở đây nói từ "phi hữu" "phi vô" mới được, giả nói là "có" "không" đều dựa vào hai đế để nói pháp.

Giả mượn "có" "không" này là vì muốn biểu thị Trung đạo không hai "chẳng phải có" "chẳng phải không có". Đó là lý do có chương này.

Ý đến gần, ở trên phá "có" "không", nói "chẳng phải có" "chẳng phải không có", người ngoài chấp trước "chẳng phải có, không". Phẩm này phá "chẳng phải có, không", nói giả "có" "không", vì muốn hiển dương chánh đạo chưa từng "chẳng phải có, không", cũng không hề "có" "không". Vì cho nên có chương này.

Đại ý ngoại đạo hỏi nếu nói hai kinh nội giáo, ngoại đạo đều lấy

"không" để nói pháp là rất cùng tột, thì vì sao thầy của ông lại nói pháp thiện, ác để hóa độ chúng sinh ư? Nếu có nói pháp, thì không nên nói rằng không có nói. Nếu phân biệt không có nói, thì không nên nói.

Lại, nếu có nói, tức không nên nói "có" "không" đều là không. Như ngoại đạo kia không nói thì nhận lãnh pháp câm.

Nội giáo nói vì tùy theo tục, nên không có lỗi. Nghĩa là ngoại đạo không hiểu hai đế. Phẩm trước, ta không nói đó là đệ nhất nghĩa đế. Ở phẩm này mới nói nghĩa là vì tùy theo tục nên nói, tức hội thông với lời nói ở trước.

Lại, thể của Chư Phật là đạo chẳng phải nói, không nói. Ở đây tùy theo tục mà nói, thì nói đâu có lỗi ư? Vì dù tùy theo tục mà nói, thật ra không có nói, thì đâu hề nói ư?

Chú thích rằng thường nương vào hai đế để nói: phàm phu lấy "có" làm thật, nên gọi là Đế. Bậc Thánh vì thấu rõ "không" là thật, nên gọi là Đế. Vì dựa vào hai thật để nói, cho nên cả hai thuyết đều là thật.

Hỏi: Đâu cần nói dựa vào hai thật để nói ư?

Đáp: Vì muốn ngăn ngừa vặn hỏi của ngoại đạo, nên ở trước đã nói các pháp không thể nói. Ở đây, lại nói rằng nói tức là nói dối. Cho nên phẩm này mới nói vì dựa vào hai thật để nói, nên cả hai lời nói đều thật, chẳng phải nói dối.

Ngoại đạo nói vì tục đế đều là thật. Ngoại đạo thông minh xa biết nghĩa của hai đế có trái nhau. Chân có thể được ba nghĩa là đế:

1/ "Không" là chân thật, nên gọi là thật tướng, có thể được là đế.

2/ "Không" đối với bậc Thánh là thật, đây cũng là đế.

3/ Đã gọi là chân, vì chân là đế.

Thế tục có ba nghĩa không nên gọi là đế:

1/ "Có" là luống dối, không nên gọi là đế.

2/ Đối với phàm là thật, không đủ gọi là thật.

3/ Trong danh không có chân, không được gọi là đế, cho nên nói rằng tục đế đều là thật. Nếu thế tục là đế, tức là nhập vào chân. Lại, nếu hai thứ đều là đế, thì cả hai đều lẽ ra là chân. Lại, chia ra chân, tục khác nhau, lẽ ra chia ra đế, không đế khác nhau. Lại, nếu tục phải đế, thì chân không là đế. Lại vặn hỏi rằng: Nếu là đế thì không tục, nếu là tục thì không đế, sao lại nói là có tục đế?

Nội giáo nói rằng vì đối đãi nhau nên như Đại thừa, Tiểu thừa đáp lại tục ở trên là nghĩa đế, có thể có hai nghĩa để nói:

1/ Chân, chỉ là đế, không có chẳng phải đế.

2/ Tục, vừa được là đế, vừa chẳng phải đế.

Tục đối với phàm, vì là thật, nên gọi đế. Đối với Thánh, vì không thật, nên không gọi đế. Cho nên, tục này cũng là đế, không phải đế.

Như Đại, Tiểu nghĩa là như hình dáng quả nại, đối với quả dưa, quả táo, lớn, nhỏ đều là thật.

Hỏi: Quả nại quyết định thí dụ cho vật gì?

Đáp: Quả nại, thí dụ cho đế hư thật. Không đế là quả dưa, táo, thí dụ cho hai duyên phàm, Thánh.

Lại nói rằng quả nại, dụ cho một sắc, quả dưa, quả táo, dụ cho hai duyên.

Ở đây cho rằng nghĩa văn đều không đúng. Vì quả nại, đúng ra là dùng để dụ cho tục. Chẳng hạn như quả nại thì trái nhỏ, chắc hơn quả dưa, còn quả táo thì chắc và trái to. Táo thì chắc và to, thí dụ tục ở nơi phàm là đế. Chắc và nhỏ hơn quả dưa, là dụ cho tục đối với Thánh thì chẳng phải đế. Ý văn chính là như vậy, không được thay đổi một lời.

Hỏi: Quả nại dụ cho một sắc, vì sao chẳng phải đế?

Đáp: Vì người ngoại đạo chính là vặn hỏi về tục, nên chẳng phải đế.

Ở đây chính là đáp về tục là đế, chẳng phải đế. Vì thế, nên không được thí dụ là một sắc.

Hỏi: Nếu quả nại là lớn, nhỏ so với quả dưa, táo, đều là chắc thật, thì vốn do sự chắc thật là gọi là Đế. Lớn nhỏ đều thật, nên gọi là đế?

Đáp: Ý của thí dụ thì không hẳn thế, như trước đã giải thích, chính là nhận lấy tục.

Đối với phàm, thì "thật" là đế; đối với Thánh không thật thì chẳng phải đế. Lấy hai thật của đế, không đế không nói là hai thật để dụ cho hai đế. Cho nên văn nói rằng đối với người đời, tục đế là thật, nhưng đối với bậc Thánh là không thật. Vì cho nên lấy thí dụ đại, tiểu không được có giải thích khác.

Lại, đối với bậc Thánh thì không thật. Vì không thật, cho nên là không, lấy "không" để làm cái thật của bậc Thánh. Ở đây cũng được nói rằng hai việc này đều là thật, tức là nghĩa của hai đế.

Hỏi: Tục đối với phàm là đế, đối với Thánh thì không phải đế, cũng được nói rằng chân đối với Thánh là thật, là đế. Đối với phàm, vì không thật nên chẳng phải đế, có đúng không?

Đáp: Các sư đều nói đây là một nghĩa so sánh, ở đây nói chung thì có thể so sánh thật của phàm là hư của Thánh; thật của Thánh là hư của

phàm. Hư của phàm là thật của Thánh; hư của Thánh là thật của phàm. Còn nói riêng thì không so sánh.

Tục thì có nghĩa đế, không đế; còn chân thì chỉ có đế, không có gì không phải đế. Do tục là điên đảo không thật, nên chẳng phải là thật, chỉ ở nơi tục là đế, vì chân là thật tướng, nên là Đế.

Lại, gọi đế là chân, chính là điều mà Thánh đã chứng biết, nên chỉ có đế, không có gì chẳng phải đế. Văn chính là như vậy, không được giải thích theo cách khác.

Hỏi: Hai đế ở đây nói, khác nhau thế nào với hai đế mà các luận khác đã nói?

Đáp: Y theo hai bộ luận. Nhưng một sắc không hề chân, tục chẳng qua vì đối với hai kiến giải của phàm Thánh, cho nên thành hai đế mà thôi. Các luận khác thì về mặt lý có hai cảnh chân, tục. Cho nên là khác nhau.

Lại nữa đối với hai duyên thì thành hai. Sắc không hề là hai, chẳng phải hai, năm trường hợp như thế, cũng không hề là đế, không đế, cũng có năm trường hợp như thế.

Hỏi: Tục đối với phàm, gọi là đế, nhưng là phàm nào ư?

Đáp: Văn này là nói về tưởng chung. Thế tục, phàm phu cho rằng có bình, y, đất, cột. Họ nói là thật có vật dụng này, nên gọi là Đế.

Hỏi: Kinh Đại phẩm chép: phàm phu không biết thế đế. Nếu biết thì là Tu đà hoàn. Sao luận này lại nói phàm phu có tục đế?

Đáp: Văn luận này y cứ ở hai mặt để nói. Đối với phàm phu vì là thật, nên gọi đế. Cho nên kinh Niết-bàn chép: người đời biết, gọi là thế đế. Kinh Đại Phẩm nói không biết, nghĩa là không biết cái "có" này là "không" "hữu", nên không biết tục đế. Bậc Thánh liễu đạt cái "có", không sở hữu, thì biết cái có không có sở hữu, cho nên bậc Thánh biết thế đế.

Lại, có bốn thứ nghĩa:

1/ Nghĩa của hai đế.

2/ Dựa vào hai đế để nói về nghĩa của pháp.

3/ Nói về nghĩa của hai đế.

4/ Nghĩa mà hai đế nói.

Nghĩa của hai đế, nghĩa là như trước kia "hữu" đối với phàm là thật, là đế. "Không" đối với Thánh là thật, là đế.

Dựa vào hai đế để nói. Nếu nói "không" là thật, thì dựa vào chân đế để nói. Nói "hữu" là thật, thì dựa vào thế đế để nói.

Nói hai đế, nghĩa là dựa vào hai đế, trở lại nói hai đế.

Hai đế nói, nghĩa là một lần lời nói đối với không có lời nói, gọi là nói về chân đế. Lời nói đối với lời nói, gọi là nói về Thế đế. Đây là thế đế nói, được nói là thế đế, được nói là chân đế. Chân đế thì không thể nói, như phẩm Tứ đế của Trung luận nói ngôn thuyết là thế tục.

Nhưng thế đế dù nói, nói mà thường dứt bặt, cho nên dù thế đế nói tức là không nói. Chân đế dù không có nói, mà không ngại nói, cho nên được chân đế nói.

Hỏi: Việc này thế nào?

Đáp: Chẳng những chân của "sở thuyên" dứt hẳn lời nói, mà ngay cả lời nói giải thích chân cũng thường dứt hẳn. Cho nên lời nói này tức không có lời nói mà nói. Đã được tức là lời nói không có lời nói, thì không có lời nói đâu không được tức là lời nói. Cho nên chân đế được nói.

Nếu vậy thì đủ được bốn trường hợp đều nói, đều không nói, nói lẫn nhau, không nói lẫn nhau.

Ngoại đạo nói biết là lỗi, sẽ được lợi gì?

Luận có ba phần: Hai phần trước đã kết thúc. Đây là phần thứ ba, bỏ tà, về chánh, thỉnh cầu lợi ích.

Văn, có hai:

1/ Nói được lợi ích.

2/ Nói về tướng lợi ích.

Ở đây trước ngoại đạo hỏi: Đầu tiên, xả tội, phước cuối cùng phá "không", về mặt không gian, thì phá dẹp muôn pháp, về mặt thời gian thì cùng cực năm trường hợp. Có sự hiểu biết này sẽ được lợi ích gì?

Nội giáo nói rằng xả ngã như thế, gọi là được giải thoát, chính là đáp lợi ích.

Hỏi: Từ trên đến đây, về không gian thi cùng tận, về thời gian, thì phá, không còn một cái gì để tồn tại. Vì sao nói riêng về xả ngã?

Đáp: Vì ngoại đạo muốn cho xả ngã được giải thoát, nên nói riêng về xả ngã. Lại ở trên nói về ba không: ngã không, pháp không, không không.

Ngã đứng đầu trong ba không, nêu phần đầu gồm thâu phần sau.

Lại, các ngoại đạo dùng ngã làm đế chủ, nay nêu chủ để lệ theo đó.

Lại, ngã kiến gồm sáu mươi hai tà kiến, nêu gốc, so sánh với ngọn (suy ra ngọn). Lại ngã là chủ của quán. Nói ngã có thể tạo ra quán của ba không, cho nên nói riêng về xả ngã.

Đại sư Hưng Hoàng mỗi lần lên tòa cao, thường nói rằng không sợ

phiền não, chỉ sợ ngã. Vì sao? Người khác nói dứt trừ phiền não, vì còn để lại chúng sinh, nên muốn cho chúng sinh được thành Phật. Vì kiến chấp này khó dứt trừ nên chúng sinh là đáng sợ.

Đại sư Hưng Hoàng mượn lời nói của Lý Nhĩ: Vì người học gọi là thêm, vì đạo giả gọi là bớt. Bớt lại càng bớt, cuối cùng đến nơi không có tổn giảm. Nội giáo, ngoại giáo đều dứt bặt. Duyên, quán đều vắng lặng, chính là đắc đạo.

Ngoại đạo nói vì sao nói là được giải thoát? Là thứ hai, nói về tướng được lợi ích.

Ngoại đạo cho rằng thật ra nên đắc đạo. Sao lại nói là giả gọi giải thoát ư? Như Tiểu thừa thật dứt kiến, tư, là thật sự được giải thoát. Người Đại thừa thật dứt trừ năm trụ, hai chướng, thật được giải thoát, nay ngoại đạo cũng thế.

Nội giáo nói vì rốt ráo thanh tịnh. Đấy là kệ gốc mà nay không có, vì văn bị rơi rớt, chẳng phải giải thoát, chẳng phải ràng buộc, không "sở", không "năng", không biết phải lấy gì để gọi, gượng gọi là "thoát", cho nên gọi là được giải thoát.

■

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 152

DU GIÀ LUẬN KÝ

SỐ 1828
(QUYỂN 1 → 5)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

DU-GIÀ LUẬN KÝ

Thích Đôn Luân gom góp Biên Soạn.

QUYỂN 1 (Phần đầu)

BẢN LUẬN QUYỂN 1

Trước là mở đầu luận, chia ra làm sáu phần.

1) Nói rõ mục đích biên soạn luận này.

2) Làm rõ nguyên nhân.

3) Nói về yếu chỉ của Tông.

4) Nói thuộc về tạng nào.

5) Giải thích đề mục.

6) Giải thích văn bản.

I/ Nói về mục đích biên soạn luận này:

luận này được biên soạn để làm gì? Như Thích luận nói luận này được biên soạn với mười hai mục đích .

1) Vì muốn cho chánh pháp được tồn tại lâu dài và đem lại lợi lạc cho hữu tình.

2) Thánh giáo đã bị ẩn mất thì mở mang, cho sáng tỏ trở lại. Thánh giáo chưa bị lưu mờ, thì ra sức phát huy cho được hưng thịnh. Và, người có chủng tánh trong thế giới hữu tình, thì được ra khỏi sinh tử. Còn đối với người không có chủng tánh thì ra khỏi đường ác.

3) Vì dứt bỏ chấp “không” và chấp “có”.

4) Vì giúp con người đã làm thành thục tánh Bồ-tát, chỉ nương theo giáo pháp Đại thừa, đối với văn- nghĩa của các thừa sao cho hạnh quả sinh ra Trí phương tiện khéo léo, dứt chướng, đắc quả, mình và người đều được lợi. Và người Nhị thừa vô tánh, cũng y chỉ theo lý Đại thừa, đều đối với văn nghĩa của thừa mình, được hạnh quả sinh trí, dứt

trừ nhiếp phục, được quả của thừa mình, xa lìa đường ác.

5) Vì khiến cho người chấp trước tà giáo không tin Đại thừa, và người đối với kinh điển sâu mầu mang những ý nghĩ hướng về mê loạn, bài báng, chê bai, sẽ khiến cho họ sinh tin hiểu.

6) Vì làm lợi ích cho người nên nói lược và ưu thích rộng.

7) Vì lập chánh luân và đả phá tà đạo.

8) Vì làm sáng tỏ ba tánh, "có", "không" và đạo lý thế gian, chứng ngộ được bốn pháp môn của thắng - nghĩa.

9) Nhằm triển khai hai thứ lý môn là Tùy chuyển và Chân thật khiến cho chúng sinh biết giáo pháp ở hai tạng, ba tạng, không trái nhau và chia ra bốn lý môn là nhân duyên, duy thức, vô tướng và chân như giúp chúng sinh tu quán hành trì có sự sai khác.

10) Nhằm chỉ bày về biệt cảnh, muốn cho chúng sinh biết được phần vị riêng nơi thể tướng của các pháp, và biểu thị công hạnh riêng, để chúng sinh biết được căn bản phương tiện của ba thừa, quả vị có sự sai khác.

Những chủng loại như thế được làm các duyên mà chỗ vào trong kinh luận cũng đều nói là có các thuyết khác nhau, phải biết việc đó đều là việc làm của luận này.

II. Nói rõ nguyên nhân:

Xét Thích luận v.v... nói: "sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, các lý thuyết làm sai lạc chánh pháp lăng xăng nổi lên. Các bộ phái đua nhau khởi chấp, phần nhiều đều chấp "hữu". Bồ-tát Long Mãnh (Long Thọ) đã chứng Cực hỷ, địa thâu thập, gom góp giáo pháp không "Vô tướng" của Đại thừa để soạn Trung Luận v.v... nghiên cứu yếu chỉ chân thật để dứt trừ chấp "có".

Các bậc đại Luận sư như thánh Đề-Bà có soạn bách. Luận v.v... không ngoài mục đích mở diệu nghĩa của Đại thừa. Do đó, chúng sinh lại chấp mắc vào "không". Chín trăm năm sau Phật nhập diệt, bấy giờ có vị xuất gia, pháp danh là A-Tăng-Khư, đời Đường dịch là Vô Trước, ứng thân ở nước A du dà thuộc Trung Ấn-độ (Nơi gốc sinh là nước Kiền-đà-ta, thuộc Bắc Ấn-độ).

Nước ấy nằm về phía Tây, cách thành vua nước ấy khoảng năm trăm dặm. Ngài lập ra một thiền Tỉnh, thu nhận hằng trăm người để truyền trao pháp thiền. Ngài Vô Trước vì người, đã chứng được quả vị Sơ địa, chứng được Định Pháp quang, được đại thần thông rộng lớn, thờ phụng đấng Đại Từ Tôn, cung thỉnh người giảng nói luận này.

Bồ-tát Từ Thị tùy theo căn cơ của ngài Vô Trước, hằng đêm, từ

cõi trời Tri Túc (trời Đâu-suất) giáng hạ nơi thiền tỉnh, giảng nói kệ tụng của năm bộ luận:

1) Luận Du-già.
2) Phân biệt quán hạnh, gọi là luận phân biệt Du-già.
3) Luận Đại Trang Nghiêm.
4) Luận Biện Trung biên.
5) Luận Kim Cương Bát-nhã.

Bấy giờ, học trò của ngài Vô Trước, có vị thấy ánh sáng, không thấy tướng tốt, không nghe truyền dạy. Có người thấy tướng tốt, mà không nghe giáo pháp, có người được thấy, nghe. Nhưng thời đại ngày một xa cách, nên tiếng tăm đã chìm khuất hết chỉ có Bồ-tát Vô Trước, cả trời người ai cũng biết, cảm đến đức Từ Thị, truyền trao các giáo pháp.

Ở đây, lý trong luận này đều cùng tột, sự đều tường tận, văn đều giải thích, nghĩa đều giảng nói rộng, mọi nghi ngờ đều dứt trừ, các chấp đều phá tan, không có hạnh nào là không đầy đủ, không có quả nào không chứng.

Tự mình không phải soi rọi thấu nẻo huyền vi, bậc Cao sĩ dốc sức có thể xướng lên, hòa hợp với luận này! Pháp sư Huyền Trang năng lực vượt lên trên thế gian, thương tiếc cho bao hoàn cảnh trôi nổi mong sớm trở về lại cội nguồn. Cho nên mới có thể ra khỏi ngọc môn mà bôn ba nơi phương xa. Dừng lại nơi kim sa để hỏi đạo, khi đến chùa Na-lan-đà ở nước Ma-kiệt-đà thuộc Trung Ấn-độ, gặp ngài Đại Tam tạng Thi-la-bạt-đà-la, bắt đầu nghe nghĩa văn của luận này, lãnh hội ý một cách thấu đạt. Dù rằng phải trải qua nhiều nước, nhưng nắm vững đầy đủ sự mầu nhiệm của các chương, để rồi nghiên cứu pháp tướng, suy nghĩ đặc biệt về văn ấy.

Đã vật mà ngài lần hồi lên kinh đô, vâng chiếu nhà vua, đến ngụ tại chùa Hoằng Phước, vào ngày rằm tháng năm, niên hiệu Trinh Quán năm thứ hai mươi mốt, bắt đầu dịch luận này.

Đến ngày rằm tháng năm, năm thứ hai mươi hai, người dẹp bỏ hẳn bút nghiên, giải tỏa tòa ngồi.

Về bản tiếng Phạm của luận này gồm có bốn muôn bài tụng. Mỗi bài tụng có ba mươi hai chữ, được dịch thành một trăm quyển.

Kể từ khi Phật Pháp truyền đến phương đông, năm tháng tu hành khá xa vời, dù có nghe danh hiệu mười bảy Địa Luận, nhưng vẫn không biết được mười bảy ấy là nghĩa gì? Luận Địa Trì Thiện Giới chỉ nói về các Bồ-tát nhất Địa (sơ địa). Luận Quyết Định Tạng là quyết trạch,

phân địa đất hán khác đều chưa có (Kinh Thiện Giới là do ngài Cầu Na Bạt Ma dịch, Luận Địa Trì, do ngài Đàm Vô Sấm dịch).

Tương truyền vào triều đại vua Lương Võ Đế, Chân Đế vào niên hiệu Thái Khanh năm thứ tư? Vào khoảng tháng mười, năm Canh Ngọ, đến nhà Lục Nguyên Triết ở Phú. Xuân Linh, chọn hai mươi vị danh đức như Trạch Quỳnh v.v... để phiên dịch Thất Thập Địa Luận, và mới hoàn thành được năm quyển).

Ở đây bắt đầu, bộ phận đầy đủ, văn nghĩa, tròn sáng, mênh mông thay! Làm sáng thêm ở cõi tối tăm, khua vang tiếng chuông mong cho âm thanh ấy vang lừng khắp vũ trụ.

Việc này có thể cho rằng, sửa sang xe giá nơi con đường huyền vi, mở toang cánh cửa u huyền ở ngôi nhà thênh thang.

III. Nói về yếu chỉ của Tông:

Thích luận trở xuống nói: "lại, mười bảy địa gồm thâu hết tất cả văn nghĩa lược, Bốn phần sau đều là giải Thích-các văn nghĩa quan trọng trong mười bảy địa. Cho nên, không lìa Du-già-sư-địa.

Do Đó, luận này dùng mười bảy địa để làm yếu chỉ của Tông.

IV. Hiển Bày về sự thu nhiếp, lưu giữ: "Thích Luận" trở xuống nói: "Dù là nói chung về cảnh của các thừa v.v... nhưng người nói, hỏi đáp, quyết định tánh, tướng của pháp, vì ý của Bồ-tát, muốn cho tất cả đều được tốt đẹp, khéo léo, tu thành quả vị Phật, lợi ích yên vui vô cùng".

Cho nên luận này thuộc về A-tỳ-đạt-ma của tạng Bồ-tát , vì khiến cho Bồ-tát chứng được trí tuệ thù thắng.

V. Giải thích đề mục: Đầu tiên, gọi là Luận Du-già-sư-địa. Năm thức, thân, trong phần bản địa tương ứng với địa thứ nhất. Giải thích rằng: "Luận Du-già-sư-địa, nghĩa là ở trước là nêu tên chung của một bộ. Âm gốc của tiếng Ấn-độ, gọi là Du-già, đời Đường không có từ ngữ để dịch cho chính xác, như chữ Cồ có chính nghĩa, không thể dùng một tên. Cho nên để nguyên âm gốc. Ở đây để nguyên từ ngữ Du-già cũng như thế. Vả lại, y cứ ở nghĩa "nhất", gọi là tương ưng. Thích luận, nêu chung về thể rằng: "nghĩa là tất cả các pháp như cảnh, hạnh, quả v.v... của tất cả thừa đều gọi là Du-già. Tất cả đều có nghĩa tương ứng về phương tiện khéo léo.

Ý trong đây nói pháp cảnh, hạnh, quả của ba thừa đều gọi là Du-già. Cảnh và Hạnh quả ấy, hạnh và quả pháp ấy đều có nghĩa tương ưng với phương tiện khéo léo. Nếu thể của phương tiện khéo léo đó dựa vào mươi độ. thì sẽ lấy trí hậu đắc để làm tự thể. Vì biểu thị rõ hai

phương tiện khéo léo của trong và ngoài, nên chỉ lấy, tuệ của biệt cảnh làm thể tánh.

Ở đây, phương tiện khéo léo này dựa vào giải thích văn sau, dùng hai pháp tác ý, tuệ làm tánh (bản chất).

Nếu tác ý này lại chứng đạt ở tuệ ấy, nên cảnh, hạnh, quả đều không trái nhau, vì chú tâm xuyên suốt dung hợp, không trái nhau.

Ba thứ cảnh, hạnh, quả trong Thích luận, đều có ba giải thích riêng. Trong cảnh có chung, có biệt, trong chung nói là tất cả cảnh đều không có tánh điên đảo, tánh không trái nhau, tánh năng tùy thuận, tánh hướng nẻo rất ráo, tương ưng với hạnh quả của lý giáo chân chánh, nên gọi Du-già.

Như thứ lớp, bốn cảnh tương ưng với lý, giáo, hạnh, quả không trái. Sở duyên (đối tượng duyên) của các tâm, được gọi là "cảnh". "Sở chứng" của các trí, gọi là lý- lý sâu, cảnh cạn, tâm sở chấp là cảnh, không có tánh điên đảo, tức "sở chấp" (đối tượng chấp) là không, hữu vi, vô vi là có. Lý với trí sở chứng không trái nhau.

Ngã, pháp là có, hữu vô là "không". Tánh điên đảo của cảnh, tình giải cho là thế, nhưng thật thì không phải, vì không thuận với chánh lý. Cảnh không có tánh điên đảo, tương ưng với lý. "Cảnh" không trái với giáo, có công năng thuận theo "hạnh", có thể hướng đến quả rốt ráo, tiêu chuẩn cũng có thể biết.

Hoặc bốn tức là bốn lớp hai đế. Vì bốn cảnh này tương ưng với lý, giáo, hạnh, quả, nên giải thích riêng bằng cách dẫn năm giáo đó trong cảnh, để thành sáu cảnh.

1) Có chỗ nói bốn đạo lý quán đãi v.v... gọi là Du-già. Bốn đạo lý này gồm thâu tổng lý tất cả của chánh đạo.

2) Có chỗ nói về một tên Du-già trong hai mươi bốn bất tương ưng hành, vì nhân, quả tương xứng. Hai cảnh này đều như mỗi chỗ trong phần quyết trạch đã nói rộng. Hai việc nêu bày về nhiễm, tịnh không có tánh, gọi là Du-già. Vì dứt trừ sự sai trái, thuận với khế hợp, rất là thù thắng. Như kinh Đại Phạm vấn v.v...

3) Nói về chân như, gọi là Du-già, là tối thắng trong các lý, vì tương ưng với tất cả đức, như kinh Lăng-già.

4) Nói là từ một pháp tăng đến trăm pháp, đều gọi là Du-già. Pháp môn ấy tuy là nghĩa riêng nhưng không trái nhau, như kinh Đại nghĩa.

5) Nói về uẩn, giới, xứ, duyên khởi đế v.v... đều gọi là Du-già, gồm tất cả cảnh, vì thuận hợp với mọi căn cơ, như kinh Quảng Nghĩa đã nói.

6) Giải thích rằng: “Trong luận này, ba y tha đầu tiên, tánh viên thành thật bị chấp, phối hợp như thứ lớp .

Sáu cảnh này đều không có bốn tánh như điên đảo, thuận với bốn thứ pháp, cũng có chung, riêng trong hành Du-già.

Về chung, nói rằng: “Vì tất cả hạnh lại thuận với nhau, hợp với chánh lý; thuận với chánh giáo; vì hướng đến chánh quả nên gọi là Du-già.

Về riêng, có mười bảy:

- Một là: Nói về thuyết của luận Du-già-sư-địa chép: Tu tập chân chánh các hạnh, gọi là Du-già, vì gồm thâu chung tất cả hạnh tương ưng.

- Hai là: Kinh Nguyệt Đăng chép: “Tu ba mươi bảy pháp Bồ-đề phần, gọi là Du-già, vì trong tất cả quả thuận, thì Du-già này vượt trội hơn hết.

- Ba là: phân biệt rộng về thuyết của kinh Lục Xứ, vận dụng chỉ, quán bình đẳng, gọi là Du-già, vì đứng đầu các hạnh.

- Bốn là: Kinh Hải Tuệ nói: “Tu pháp Tam-ma-địa, gọi là Du-già, vì trụ tâm phát hạnh, thì Du-già này rất mạnh mẽ.

- Năm là: Luận Hiển Dương v.v... nói: “Bốn pháp: Tín, dục, phương tiện và tinh tấn, gọi là Du-già, vì bốn pháp này sinh chung tất cả hạnh.

- Sáu là: Bậc do văn tuệ mà thành, phân biệt riêng chín đạo thế gian, và xuất thế gian v.v... gọi là Du-già, vì thấu đạt lý, dứt trừ “hoặc” vai trò của nó rất thù thắng.

- Bảy là: Địa vị do tu mà thành, phân biệt chung về việc tu tập các đạo đối trị gọi là Du-già. Vì người ưa giản lược thì sẽ nói chung về tu hành.

- Tám là: Có chỗ nói: “Duyên là thuộc về các địa, không có trí đảo ngược, gọi là Du-già. Là thù thắng trong các hạnh.

- Chín là: Có chỗ nói: “Phương tiện khéo léo, hoặc chỉ dốc theo phương tiện, gọi là Du-già, vì tác ý và trí phát hạnh vượt trội, hoặc thành tựu, phát trước nhất, vì sự chứng ngộ thường hơn hẳn.

- Mười là: Kinh Công Đức Thật Tánh nói: “Các Duyên khởi quán, gọi là Du-già, vì đấy là pháp tối yếu của việc thoát ly sinh tử”.

- Mười một là: Kinh Chánh hạnh chép: “Tám chi Thánh đạo như: Chánh kiến v.v... gọi là Du-già, vì hướng đến thành Niết-bàn, Du-già này là pháp vượt trội hơn hết.”

- Mười hai là: Kinh Tỳ-nại-da nói: “Tu tập giới v.v... gọi là Du-

già, vì trong nhân của giới, định, tuệ học vượt trội nhất.”

- Mười ba là: Kinh Đại Nghĩa chép: “Tu tất cả phần vị sai khác của tất cả pháp thế, ra đời, đều gọi là Du-già, vì từng cấp phần vị của chánh hạnh thường phù hợp nhau.

Trên đây là nói về hạnh chung của ba thừa. Bốn hạnh dưới đây chỉ có trong Đại thừa.

- Mười bốn là: Kinh Tuệ Đáo Bỉ Ngạn nói: “Tác ý quán “không”, gọi là Du-già, vì việc phát khởi hạnh Đại thừa, Du-già này là hơn hết.”

- Mười lăm là: Kinh ấy còn nói: “Nẻo giáo hóa hẳn gọi là Du-già, vì dẫn dắt công hạnh của Đại thừa, Du-già này là thù thắng!

- Mười sáu là: Chỗ khác nói: “Tuệ này thuộc về độ, vì không có phân biệt nhất định nên gọi là Du-già, vì có công năng phát khởi tất cả công đức vượt trội.

- Mười bảy là: Chỗ khác lại nói: “Tuệ bi của Bồ-tát bình đẳng cũng thể hiện song song, gọi là Du-già, vì có thể chứng đắc Đại Niết-bàn Vô Trụ.

Trong quả Du-già cũng có chung riêng. Về phần chung, nói: “nghĩa là tất cả quả vì lại thuận với nhau, vì hợp với chánh lý, vì thuận vơí chánh giáo và vì hợp với chánh nhân, nên gọi là Du-già.

Trong phần giải thích riêng, có dẫn chứng bảy giáo:

1) Kinh Phân Biệt Nghĩa nói: “Lực, vô úy, pháp phật bất cộng, gọi là Du-già, vì hàng phục được các thứ ma, chế ngự các luận ngoại đạo, vượt hơn các thừa khác,”

2) Kinh Thù Thắng nói: “Đức Phật không trụ Niết-bàn, gọi là Du-già, vì cùng tận cõi vị lai là vô sở trụ.”

3) Kinh Đại Nghĩa nói: “trí Vô phân biệt của quả vị Phật và đại bi, gọi là Du-già, vì lợi mình lợi người thường là vô tận.

4) kinh Biện Thuyết Du-già-sư-địa chép: “Công đức của quả vị Phật, đều gọi là Du-già, vì cùng tột ở pháp giới không còn có sự dứt hết.

5) Kinh Phân Biện Tam Thừa Công Đức chép: “quả đức của ba thừa, gọi là Du-già, vì tương ưng với chánh lý v.v...

6) Luận Tán Phật nói: “Ba thân, ba đức, đều là Du-già, vì tất cả quả đức đều không lìa nhau.

7) Luận Tập Nghĩa nói: “Chỗ thu nhiếp các quả vị, nơi tụ hội các thứ công đức hữu vi, vô vi, đều là Du-già, các Pháp đẳng trí rốt ráo, vì hòa hợp với quả vị.

Ở đây nói cảnh, hạnh, quả gọi là Du-già.

Trước kia, trong phần nêu có nói đến chữ "đẳng", Theo Thích Luận lại nói là Thánh giáo như thế, cũng gọi Du-già, vì dẫn đến chánh quả. Văn này rất dễ hiểu, vì lý nhập vào cảnh nên lại không nói, co nghĩa, chính là nhận lấy quán hạnh của ba thừa để nói, nên gọi là Du-già. Vì thường tu hạnh nên được quả trội hơn.

Chánh giáo của cảnh, quả, vì cảnh của Du-già, vì quả của Du-già, vì giải thích về Du-già, cũng gọi Du-già. Nhưng quán trên, dưới, xưa mà được hiểu, hợp thành bốn loại:

1) Chỉ nhận lấy hạnh.

2) Nhận lấy ba thứ: Cảnh, hạnh và quả.

3) Cùng nhận lấy giáo.

4) Ba thứ này đều chọn lấy nôi tiếp nhau như phần giải thích đã nói.

Từ trên đến đây, nối tiếp nhau giải thích về:

1) Cảnh.

2) Lý.

3) Hạnh.

4) Quả.

5) Đắc quả đã trọn vẹn, đem lại lợi lạc cho chúng sinh, cứu khổ muôn loài. Thuốc tương ứng với bệnh.

Kết hợp trước, sau có bốn thứ:

Giải Thích: vì bốn nghĩa trong đây, nên nói là tương ưng

1) Giáo Lý khéo hiểu.

2) Hạnh, quả thầm phù hợp.

3) Trí, cảnh hài hòa.

4) "Không", "hữu" chẳng hai.

Giáo không hiểu lý thì mọi việc nêu bày sẽ lộn xộn, nên khó hướng đến, hạnh không phù hợp với quả, tất nhiên, công tu tạo trở nên luống dối. Trí không hài hòa với cảnh thì công soi chiếu mọi vật sẽ hẹp hòi. "Hữu" chẳng phải "không" thì sự chấp của căn ấy nên lìa bỏ.

Tiếng Phạm nói là A-già-la, Hán dịch là sư, người có công điều phục, giáo hoá, khéo léo thích hợp với căn cơ, các môn đồ thốt lên lời xưng hô đẹp đẽ.

Thích Luận, giải thích rằng: "Hành giả của ba thừa do văn, tư v.v... tập hạnh theo thứ lớp. Như thế, Du-già theo từng phần được đầy đủ, lần lượt điều phục, giáo hoá các hữu tình, nên gọi là Du-già sư. Hoặc các đức Như lai đãchứng ngộ Du-già viên mãn, tùy từng đối tượng

thíchứng với các ngài mà phát huy Du-già này, điều phục, hóa độ tất cả đệ tử của bậc Thánh v.v... mong sao cho họ theo thứ lớp tu tập chánh hạnh,cho nên gọi Du-già sư.

Tiếng Phạm nói rằng Bộ-di, Hán dịch là Địa, là nghĩa sinh, thành trụ trì.

Bắt đầu từ năm thức, cuối cùng, tóm quát không còn thừa. Phàm, Thánh, nhân, quả, hợp cả lại đều đầy đủ. Đều đủ nên có thể sinh thành, trụ trì. Vì có giống với đất, nên nói như.

Thích luận giải rằng: “Địa nghĩa là cảnh giới, hoặc là chỗ dựa, là chốn thực hiện, là nơi thu nhiếp các nghĩa, là cảnh giới, chốn hành hóa của Du-già Sư, nên gọi là Địa. Như cảnh giới của Long Mã, vì chỉ có trong hạnh này, chú không vượt ra ngoài, hoặc Du-già sư dựa vào chỗ này mà tăng trưởng cho pháp mình, nên gọi là Địa, như đất gieo trồng lúa mạ. Hoặc là trí thuộc về Du-già-sư-địa, dựa vào Du-già này màhiện hành, dựa vào hành này mà tăng trưởng, cho nên gọi là Địa, như đất chứa châu báu, hoặc Du-già sư thực hành, thọ dụng pháp của mình trong hạnh này, nên gọi là địa, như cảnh giới của Ngưu Vương. Hoặc các Đức Như lai gọi là Du-già Sư, với trí bình đẳng v.v... trong Niết-bàn Du-già. Vì là thuộc về địa kia, nên gọi là địa. Hoặc cả mười bảy địa đều thuộc về tất cả Du-già sư, như cảnh giới của Quốc Vương. Cho nên, gọi là Du-già-sư-địa”.

Giải thích: “Cảnh kia và chỗ thu nhiếp, đều chỉ có một kiến giải. Dựa vào hai thứ hạnh, mỗi hạnh đều có hai kiến giải, hợp với sáu lần để giải thích.

Tiếng Phạm gọi là Xá-tát-đát-la, Hán địch là luận.

Thích luận chép: “Vì hỏi đáp để quyết định lựa chọn tánh, tướng của các pháp, nên gọi là Luận”.

Luận Câu-xá nói: “vì dạy bảo môn đồ, nên gọi là luận. Vậy thì, sư có Du-già, sư của Du-già thuộc y chủ thích.

Địa vị Du-già Sư cũng thuộc về u chú thích, Du già tức là địa vị , với hai thể không có riêng. Địa là “sở thuyên” (đối tượng được giải thích kỹ) “năng thuyên” tức là luận, luận Du-già-sư-địa, cũng là y chủ thích, hợp thành Luận Du-già-sư-địa. Có ba giải thích.

Thích luận hỏi “Luận này đã có năm phần, vì sao chỉ gọi Du-già-sư-địa?”

Đáp: Có ba giải thích:

- Giải thích một: phần đầu gọi là Địa; vì bốn phần sau không gọi là địa, nên nóivì y cứ vào sự đặt tên lúc đầu, nên không có lỗi.

- Giải thích thứ hai: Tất cả pháp đều là Du-già-sư-địa, vì Du-già sư dùng tất cả pháp làm duyên để nương.

Ở đây, vì hiện còn sơ lược, nên nói là mười bảy.

- Cách giải thích ba: Mười bảy địa gồm thâu tất cả nghĩa văn giản lược. Bốn phần sau, đều giải thích nghĩa văn cốt trong mười bảy địa, cho nên, cũng không ngoài bốn phần này.

Hai cách giải thích sau là năm, đều gọi là Địa. Ở đây, nếu chỉ nói Du-già địa, thì sẽ không biết là địa của ai? Cho nên, nêu tên sư; chỉ nói sư địa, không nói Du-già, thì không biết la địa của sư nào? Do đó, nên nói chung là Du-già-sư-địa. Chỉ nói Du-già sư không nói Điạ, nghĩa là không muốn chỉ nói về sư Du-già, mà muốn nói là pháp mà sư kia đã nương tựa địa, để thuận với việc tu học, vì thành tựu sư ấy, nên chứng đắc địa kia.

Trong phần nói về bản địa, nghĩa là gọi riêng trong bộ này. tiếng Phạm là Đạt-La, Hán dịch là Bản. Các tông đại cách này nhằm nói các địa. Địa không tự chiếu soi, được chia ra năm phần để nói về ý chỉ. Năm phần dù khác nhau nhưng đều gom chung về các địa, cho nên phần đầu gọi là bản địa, như trước đã giải thích. Tiếng phạm là Bà-chỉ, Hán dịch là phần Trung, phần là từng chi khác nhau. Dù cho luận có hàng một trăm quyển, nhưng điều quan trọng yếu ở địa là phân biệt về tông chỉ -Tông Chỉ không làm rối sự hiển bày. Về chi riêng, được chia làm năm phần, nên gọi chi là phần. Trung là nói bên trtong.

Nói năm thức thân tương ưng địa:

Thứ nhất, đề mục đầu tiên trong phần vị này.

Tiếng Phạm là Bạt già, Hán dịch là ngũ.

Tỳ nhã nam, Hán dịch là Thức, liễu biệt làm nghĩa.

Thích luận giải thích năm thức từ căn mà lập nên danh có ba nghĩa:

a) Các căn như nhãn v.v... là sở y bất cộng của thức v.v...

b) Trực tiếp dựa vào nhãn v.v... thức lợi độn có sáng tối.

c) Vì đồng thời nương dựa, tất nhiên đều có, chẳng được như ý v.v...

Đối pháp Duy Thức nói rằng: "Tùy theo căn đặt tên. Vì đủ năm nghĩa, nên tiếng Phạm là Ca-da, Hán dịch là Thân, có ba nghĩa: Hình tướng ngăn ngại, chỗ nương tựa, và ý nghĩa tụ hội của thể.

Phần Quyết Trạch nói: "đối tượng nương tựa của năm thức vì có hình tướng ngăn ngại, nên gọi là thân. Nếu vậy, nhãn v.v... phải nương tựa, sao không gọi thân riêng Thân, mà gọi là Thân? Bốn thức trước

nương vào thân, vì thân là sở y, nên sự va chạm, gọi là Thân. Nếú vậy, tâm cũng dựa vào thân mà chuyển, sao không gọi là thân? Tâm trong cõi sắc dựa vào thân chuyển, Vô Sắc thì không như vậy, Nhãn v.v... phải dựa vào thân căn mới có, nên có thể gọi là thân. Như Thích Luận chép: "Lại, tất nhiên vì không lìa thân sở y nên giống như thân thọ, nghĩa nương tựa là nghĩa của thể, nên đều gọi Thân. Như sáu tư duy về thân, sáu thức thân v.v... hai thức trước không chung nhau, đây là tên chung.

Tiếng Phạm là tam-Bát-la, âm là ngật-đa, Hán dịch là Tương ưng. Giải thích có ba nghĩa:

1) Vì dựa vào năm thức thân để lập địa này, nên gọi là tương ưng, như trong luật nói: "Vua tương ưng với luận, giặc cũng tương ưng với luận.

2) Năm thức tương ưng với các phẩm của tâm, nên gọi chung là tương ưng. Địa này dù nói có nhiều pháp, nhưng do tâm, tâm sở trội hơn, nên nói riêng. Đây chính là nghĩa thời, y, xứ, sự v.v... gọi là tương ưng.

3) Nghĩa nhiếp thuộc, nghĩa là pháp nhiếp thuộc của năm thức-thân nói trong địa này, tức duyên sở y của tự tánh, giúp tạo ra nghiệp, nên gọi là tương ưng, địa cũng như trước nói.

Tiếng Phạm là Bát-thích-thát-ma, Hán dịch là Đệ, vì là sự tạo lập hàng đầu trong mươi bảy, nên gọi đệ nhất.

VI. Giải thích văn bản: Luận này chỉ có chánh Tông, không có phần đầu, sau.

Văn chia làm năm phần:

1) Năm mươi quyển đầu, gọi là phần bản địa rộng lược, phân biệt nghĩa trong mươi bày địa.

2) Ba mươi quyển kế gọi là phần nhiếp quyết trạch, tóm lược thu nhiếp quyết trạch về ý nghĩa cốt yếu, sâu kín trong mười bảy địa.

3) Hai quyển kế, gọi là phần Nhiếp thích, tóm lược nhiếp thu sự giải thích về nghi thức phép tắc của các kinh.

4) Hai quyển kế, được mang tên phần Nhiếp nhị môn, tóm lược thu nhiếp về danh nghĩa sai khác của các pháp hiện có trong kinh.

5) Mười sáu quyển sau, gọi là phần Nhiếp sự, tóm lược thu nhiếp về ý nghĩa của mỗi việc quan trọng trong ba tạng.

Y cứ vào phần đầu, có mười bốn đoạn. Tuy là nói mười bảy địa, nhưng kết hợp ba địa như có tầm v.v... thành một; kết hợp hai địa hữu tâm vô tâm thành một. Nghĩa là nửa phần đầu quyển thứ nhất, là năm thức thân tương ưng địa. Từ nửa quyển thứ nhất và quyển thứ hai, thứ

ba kết hợp với hai quyển rưỡi là ý địa. Bảy quyển kế là ba địa như có tầm v.v... Hai quyển rưỡi kế là Tam-ma-húy-đa địa. Một trang khác trong quyển thứ mười ba kế, là không phải tam-ma-húy-đa địa. Một trang trong quyển thứ mười ba kế cho là hai địa hữu tâm, vô tâm. Trong quyển thứ mười ba kế và quyển thứ mười bốn, mười lăm, kết hợp với hai quyển rưỡi là văn sở thành địa, bốn quyển kế là tư sở thành địa. Một quyển kế là Tu sở thành địa.

Từ quyển thứ hai mươi mốt đến nửa quyển thứ ba mươi bốn, hợp thành mươi ba quyển rưỡi, là Thanh Văn địa, nửa quyển sau trong quyển thứ ba mươi bốn là Độc Giác Địa.

Từ quyển thứ ba mươi lăm, đến quyển thứ năm mươi rưỡi, hợp thành mười lăm quyển rưỡi là Bồt tát địa.

Kế hai tờ khác trong quyển thứ năm mươi là hữu dư y địa. Kế là hai trang khác trong quyển thứ năm mươi, là hữu dư y địa. Hai trang kế sau là vô dư y địa.

Y cứ năm thức thân trong Tương ưng địa, trước là phần hỏi đáp nêu bày danh hiệu của mười bảy địa. Sau tùy theo sự giải thích riêng. Văn đầu, dù nêu chung về mười bảy địa nhưng ít, nên mượn năm thức địa để nói về địa, trong đó có năm:

1) Hỏi.

2) Đáp.

3) Gạn.

4) Bày.

5) Kết.

Trong hiển bày có hai, đó là tụng và va văn xuôi. Nếu theo Thích luận, thì chia làm bốn văn.

1) Hỏi đáp chung.

2) Lại gạn, nêu.

3) Nêu tên gọi.

4) Tổng kết.

Về hỏi, khởi ba nhân.

Trước, nói rằng, hỏi, nghĩa là trước đã nghe các kinh nói về Du-già-sư-địa, vì nghĩa ấy nghe chưa rõ, nên đặt ra câu hỏi này. Hoặc người soạn luận, trước đã thọ thỉnh chung, vì muốn được giải thích, nên tự mượn việc thưa hỏi. Lại hỏi có năm:

1) Vì không hiểu, nên hỏi.

2) vì nghi ngờ nên hỏi.

3) Vì thử nghiệm, nên hỏi.

4) Vì khinh xúc nên hỏi.

5) Vì muốn đem lại lợi ích, yên vui cho hữu tình, nên hỏi.

Ở đây, là cách hỏi thứ năm.

Chỉ đáp mười bảy địa, giải thích gạn hỏi thứ ba rằng: Những gì là mười bảy và giải thích văn tụng.

Ốt- Đà-nam, Hán dịch là Tập thí. Đà nam là thí, Ốt là nghĩa góp nhóm, vì ít, nên lược nói là tập hợp nhiều pháp thí, Các người học vì để cho dễ thọ trì nên gọi là tập thế.

Tam-ma-địa câu, nghĩa là Thích luận dù giải thích nghĩa Tam-ma-địa rồi, nhưng vẫn chưa được tường tận, Ý hiển bày thể của đẳng dẩn địa, v.v... chung cho năm uẩn.

Nói riêng Tam-ma-địa, không nói câu (đều cùng), chỉ có số nhất định, không thể hiển bày được thể chung cả năm uẩn, cho nên nói là đều cùng nói, nhằm chỉ rõ với địa đẳng dẫn, vì rộng, hẹp đồng nhau. Chỉ lấy thời gian chung cả thể của năm uẩn đồng nhau, chẳng lấy không gian thông suốt nghĩa của ba cõi đồng nhau."

Hỏi: "Vì sao không nói Tam-ma-hý đa sai mà nói Tam-ma-địa đều sai là có ý gì?"

Đáp: "Ý nói vì pháp đẳng trì, đẳng dẩn khác nhau. Nhưng đẳng dẩn này đều đi suốt qua công đức của năm uẩn, e rằng Đẳng trì cũng thông suốt qua năm uẩn, cho nên nói Tam-ma-địa câu (đều có), hiển bày có đều nói, mới chung cả năm uẩn, còn đẳng trì chỉ là một số nhất định, không đồng với đẳng dẫn, cho nên nêu danh hiệu Tam-ma-địa kia.

Kệ tụng khác với văn xuôi. Lý ấy tuy thế nhưng giả thiết nói là đẳng trì đều có, dài, ngắn với đẳng dẩn khác nhau: Đẳng dẩn, chính là năm uẩn của hai cõi trên, đẳng trì đều nói là thể, vì thông suốt qua năm uẩn của ba cõi. Dù vậy, vẫn y cứ ở địa định mà hiển bày riêng.

Như thế, nói là đủ là giải thích có hai nghĩa:

1) Gần, chỉ cho hạnh ở trước, nghĩa là thực hạnh ở địa văn v.v... như thế, nên đạt được đủ ba thừa và hai quả diệt trừ.

2) Xa, chỉ cho chung, nghĩa là do như thế, từ trên đến đây, vì đã nói các địa, cảnh, hạnh, nên đạt được ba thừa và hai quả diệt, nên nói như thế này: Chung cả hữu, vô dư. Nhưng mười bảy địa này giải thích danh dẫn tới thể, đều giải thích văn.

Năm thức địa, giải thích đề mục như trước. Ý địa có ba nghĩa:

1) Ý trong sáu căn.

2) Ý trong sáu thức.

3) Thuộc về thứ bảy.

Như thứ lớp, ba phen giải thích. Nhưng sáu thức cũng được gọi là Thân. Đây là giải thích thứ hai, giống như tâm thọ, chỉ gọi là ý, không gọi với thân, nghĩa là tự thể của nó dựa vào nghĩa nhóm họp có thể gọi là Thân. Vì sở y chẳng phải sắc, nên gọi là Tâm thọ.

Hai cách giải thích trước và sau, vì giản lược, nên không nói tương ưng với thân. Do đó, nên không nói là tâm địa, thức địa.

Các Địa như có tầm v.v... có ba nghĩa. Có người bình luận, sư thứ hai cho rằng: "Tĩnh lự trung gian, tầm đã lìa dục v.v... nghĩa là như cõi Dục nhập quán bất tịnh, tạm thời chế ngự tham, chứ chẳng phải sáu hạnh lìa. Thích luận nêu một ít vấn nạn. (Đến quyển thứ tư, sẽ giải thích trong danh hiệu của địa, sẽ hiển bày rộng về vấn đề này).

Sư thứ ba giải thích. Trước hết, trong văn mà sư dẫn , chỉ nói ba vô tâm của cõi trên, không nói miên vô tâm của địa dưới."

Về câu hỏi, nghĩa là giải thích sơ lược về tướng thô, ý nghĩa được phô bày có thể biết. Cuối quyển ấy sẽ giải thích sẽ nói rõ trong năm vô tâm.

Đẳng dẫn có ba nghĩa:

1) Đẳng năng dẫn.

2) Dẫn ở đẳng.

3) đẳng "sở dẫn".

Nếu dựa vào nghĩa đúng, thì hai nghĩa trước chỉ có tâm; một nghĩa sau, chung cho không có tâm. Đẳng dẫn chẳng phải dẫn gồm thâu chung công đức hiện có về địa vị định của tất cả có tâm, không có tâm. Vì vậy, nên bài tụng nói là "đều có." Đều nói, tức là nhằm làm rõ nghĩa tương ưng.

Về ba nghĩa tương ưng: Như ở trước đã nói. Thể của địa cũng có ba nghĩa.

Có nhà bình luận cho rằng: Địa của tâm "có", "không", gồm có năm nghĩa. Nghĩa có thật, là giải thích danh hiệu, như Thích luận nói.

Như thế, tức nói rõ về địa của năm thức thân, tùy theo điều kiện thích ứng với phần vị của hữu lậu, vô lậu, chung cho, lấy năm uẩn hữu lậu, vô lậu làm tánh. Vì đều có, dựa vào sự thông suốt qua bảy, Bát địa. Vì thế, nên văn luận này lược qua không chấp vào vô vi. Đối với năm thức kia, vì không nhiếp thuộc nên thế lực ấy trở nên xa. Ý địa đều dùng tất cả các pháp hữu vi, vô vi để làm thể.

Ý thức thứ sáu vì có thể "duyên" chung cho nên, ba địa như có tầm v.v..., đều chỉ lấy hữu vi để giải thích hữu lậu, vô lậu tùy thuộc vào

ba địa trên, dưới ấy mà có các pháp làm thể.

Luận dựa vào địa trên, dưới, nêu ra thể của ba địa vì không nói vô vi là ba địa. Hoặc tùy theo sự thích ứng mà địa kia đã chứng, cũng chung cho cả vô vi.

Tam-ma-hý-đa chung cho cả địa của hai cõi trên có tâm, không tâm, lậu và vô lậu công đức của năm uẩn vô lậu, lấy làm thể tánh."

Luận chép: "Tam-ma-địa đều là đi chung. (Đều cùng có), tức là nghĩa tương ưng nhiếp thuộc."

Thích luận lại nói: "hai địa như thế, gồm thâu chung tất cả giai vị của định có tâm, không tâm, ở tất cả công đức hiện có chẳng phải Tam-ma-hý-đa địa, chẳng những ở cõi Dục mà cũng chung cho cả hai cõi trên, chỉ có hữu lậu, hữu vi làm uẩn tánh.

Thích luận dù nói rằng trái với trước dễ lãnh hội, nhưng quan sát văn bản luận nói về địa kia, thì bảy tác ý hữu lậu đều là của địa này."

Luận chép: "Hoặc vì không thanh tịnh,nên gọi là địa bất định, chỉ được thế gian chưa hoàn toàn hại các tâm, tâm sở tùy miên.

Hai cõi trở lên và tất cả pháp hữu lậu của cõi Dục lấy hai địa hữu tâm, vô tâm làm tự tánh.

Luận có năm phen giải thích, y theo thật nghĩa, thì địa vô tâm chỉ lấy Niết-bàn vô vi, vô dư làm thể. Địa hữu tâm chỉ lấy chung cả các pháp hữu vi, vô vi làm thể, không nói Niết-bàn hữu dư là thể của địa vô tâm, đây là y theo Nhị thừa. Nếu ở quả vị Phật thì địa vô tâm kia cũng thông suốt qua hai diệt, cũng thông suốt cả hữu vi. Bồ-đề cũng ở tại tâm hữu lậu, vô lậu nên gọi là vô tâm. Bốn môn khác chỉ có văn giải thích nghĩa. Về hai địa văn, tư, nếu nói Nhị thừa tùy theo sự thích ứng, nên dùng năm uẩn hữu lậu, vô lậu làm thể.

Thích luận giải thích: "Ba địa ấy dùng tâm, tâm sở của phẩm Ba Tuệ và quả sở đắc làm tự tánh. Vô vi không phải là quả sở đắc ở hai quán tuệ của Nhị thừa, nên không phải là thể của địa. Vô lậu do hai tuệ kia huân tập từ hạt giống nên là tánh của địa. Nếu dựa vào hai địa sở thành của Bồ-tát, thì cũng chung cho cả vô lậu.

Kinh Thập Địa chép: "Tất cả Bồ-tát từ Bát địa trở lên, đã nghe các pháp,có thể nhận lãnh, có thể tư duy, có thể thọ trì.

Ngài Thiên Thân giải thích: "Đây là ba tuệ, như thứ lớp phối hợp: đã ở trong vô lậu tiếp nối nhau tu tuệ, thì thành văn, tư. Nghe, suy nghĩ trong niệm này mà thành tựu vô lầu, nên là thể của địa. Vì tu tuệ, về lý thông suốt, cho nên không được đối đãi mà nói, vì nhận lấy quả sở thành làm thẻ của địa. Lại xét văn kia ở địa thứ mười để giải thích. Pháp

sư Thái nói: “từ Bát địa trở lên, thể của địa chỉ lấy nghĩa tu tuệ để nêu bày về văn, tư. Văn tư chỉ là hữu lậu.. lại tức ngoài tu tuệ, văn gọi văn nội, tư là tư tu chứng, gọi là tu. Giống với văn tư, vì mượn danh kia nên nói là Văn tư. Văn tuệ, văn tư, chỉ có hữu lậu.”

Cảnh Công nói: “Bát địa trở lên, vì tâm hữu lậu, nên trở thành văn, tư. Không như vậy, thì sao? Tịnh Độ nghe pháp, không khởi lên hai tâm vô ký, bất thiện. Đối với pháp đã từng được, không khở gia hạnh. Đối với pháp chưa hề được, thì văn tư là trước tiên, cũng có gia hạnh. Không có gia hạnh, nghĩa là đã từng được.” Phương tây Truyện của Linh Tuyển sư chép: “Gồm có hai cách giải thích:

1) Đồng với nghĩa trước.

2) Đồng với nghĩa sau.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Từ Bát địa trở lên, vô lậu nối nhau là Bồ-tát lợi căn. Trong một pháp tu tuệ có thể khởi lên ba dụng, tức gọi ba tuệ, về mặt lý, cũng không có lỗi. Như hai thọ hỷ, lạc của địa dưới, tuy đều là thể riêng, nhưng trong sơ thiền, Nhị thiền tức là đồng thể.

Tứ địa trở xuống, thể của hai trí chân, tục tuy đều khác nhau, nhưng Ngũ địa trở lên lẽ ra thừa nhận là đồng thể. Ba tuệ của nhị thừa v.v... thể khác nhau.

Từ Bát địa trở lên, thể của địa mới đồng nhau.

Thuyết khác nói văn, tư chỉ có hữu lậu. Nghĩa là y cứ nhị thừa mà nói, thì ba địa Thanh Văn, Độc Giác, Bồ-tát, tùy theo sự thích ứng với mình, d8ều lấy tự chủng hiện hành, hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi, tùy thuận theo pháp thiện củathừa mình làm thể, không quyết định chủng tánh, pháp do tu mà thành, để làm nhân cho thừa sau, cũng không có lỗi.”

Thích luận giải thích: Trong tên gọi Thanh văn, chỉ có tự thừa, không có danh hiệu Thanh văn ba la mật.”

Kinh Pháp Hoa dùng âm thanh của Phật đạo để cho tất cả đều được nghe, tức là hai.

Hữu dư y địa, Nhị thừa chỉ lấy chân như làm tánh; không có nương vào chỗ nào khác.

Thân Phật hữu dư, trước sau có hai giải thích; vô dư có ba cách giải thích. Ở đây chọn lấy nghĩa đúng.

Công đức hữu vi của thân Phật, thuộc về hữu dư y; công đức vô vi thuộcvề vô dư y. Như luận có trình bày.

Lại nữa Thích luận đặt câu hỏi:

Hỏi: “vì sao năm thức hợp chung lập ra một địa, nói là ở sát-na

đầu tiên, còn các thức khác lại lập một thuyết ở thứ hai?"

Đáp: "Năm thức đều không có phân biệt, sẽ nói, nghiệp sở duyên v.v... Vì việc đã nói thì ít, nên hợp thành một thuyết là ở trước nhất. Ý địa vì trái với đây, nên lập riêng một thuyết ở thứ hai. Lại do năm thức đồng nương vào sắc căn, đồng duyên sắc cảnh, nên kết hợp lập thành một. Thức khác, dựa vào "sở duyên" của Vô Sắc, vì không nhất định, nên lập riêng một. Tự tanh vì dựa vào "duyên" thứ lớp thô, tế, nên nói là có trước, sau.

Lại, vì năm thức đồng thuộc về hiện lượng, nên kết hợp thành một thuyết ở lúc đầu tiên. Các thức khác thì bất định, hoặc thuộc về hiện lượng, hoặc tỉ lượng, hoặc phi lượng. Vì thế, nên lập riêng một thuyết ở thứ hai, là cách giải thích về vấn nạn của ngài Khuy Cơ."

Hỏi: "vì sao năm thức cho là thân tương ưng với ý thức, mà không nói là tương ưng với thân? Không nói là tâm địa, thức địa, đều như Thích luận? Vì sao tâm sở có rất nhiều? Chỉ lấy tầm, tứ và định có, không để nói về tác dụng phần vị khác nhau, chẳng lấy tuệ, chẳng phải tuệ, si, vô si v.v... để phân biệt sự khác nhau?"

Đáp: "So sánh về mặt lý thì nên như vậy, nhưng vì nêu ra sơ lược,thêm phần vị trội hơn riêng, cho nên không cóthuyết khác, nghĩa là địa vị trên, dưới, vì cõi định, tán khác nhau. Vì hai việc tăng cường này, nên sơ lược lập riêng.

Do đây, Thích luận nói: "Trong ấy vẫn còn giản lược, nên nói là mười bảy, chứ chẳng phải dựa vào pháp khác, không được thành lập địa. Vì Du-già sư đã dùng tất cả pháp làm chỗ nương dựa.

Lại hỏi: "Vì sao chỉ nói địa có tầm, không từ, không nói là địa có định, không định, mà nói là Tam-ma-hy-đa, và chẳng có tam-ma-hý-đa? Đáp: Tam-ma-hý-đa, Hán dịch là Đẳng Dẫn, thể của nó chung cho cả tâm, không có tâm, không cần nói là có. Tầm v.v... kia chỉ là một tâm sở bất định, không thông suốt vô tâm. Tầm kia do có ngôn từ bày tỏ chung với cả năm uẩn. Cho nên, trong Thích luận v.v..., Đẳng trì đối với Đẳng dẫn là bốn trường hợp: Trường hợp thứ ba đều nói là hoặc đẳng trì đều cùng có đẳng Dẫn địa. Nghĩa la các tính lự và các tâm, tâm sở của định vị có tâm của Vô Sắc, trừ tạm ma địa. Thể của Tam-ma-địa chỉ một, vì là số nhất định của biệt cảnh, chỉ lấy tầm tứ tìm tòi, không tòm tòi đấn đo thô, tế để đối trị riêng. Thể không phải là ba học vì không có lợi ích vượt hơn, nên do có lời nói để phân biệt rõ ràng phần vị của định kia. Thể của định là học, có lợi ích trội hơn. Chỉ nói định không phải địa, tức chứng tỏ là sai khác, không cần nói có. Do thể của tâm đồng

với tầm từ, cũng không có lợi ích thù thắng, vì không phải là pháp học, cũng do có lời lẽ phân biệt về sự sai khác của định kia, nên nói là địa có tâm và không cótâm.

Lại nói: "Vì sao không nói là địa thiện tâm và địa bất thiện tâm, mà chỉ nói là có tâm, không có tâm?"

Đáp: "Vì chung hơn, nên riêng kém".

Lại hỏi: "Sở hành của ba thừa có nhiều thứ hạnh. Vì sao chỉ nói ba tuệ là địa?"

Đáp: "Do lấy tuệ làm đầu để gồm thâu tất cả."

Do luận này gọi điều ấy là sở thành của địa, vì tuệ vượt hơn hết trong hành ra đời."

Lại hỏi: "Vì sao không nói trời, người trong năm thừa, mà chỉ nói ba thừa?"

Đáp: "Vì nói thừa rất mực thù thắng, không nói phần kém. Vì nói là thừa có tánh, chứ chẳng phải không có tánh."

Lại nói: "Vì sao có bốn Niết-bàn và Bồ-đề, và chỉ nói có hai chỗ nương tựa?

Đáp: Vì chung cả ba thừa nên chỉ nói hai diệt. Vô trụ chỉ là quả của Đại thừa, và vì tự tánh vốn thành tựu lại, chính vì gồm thâu hết, nên chỉ nói có hai y, không nói hai Niết-bàn, chính là nhiếp Bồ-đề. Nói chung hai y, không nói hai diệt, tức nhiếp bốn cùng tận. Tự tánh thanh tịnh, Niết bàn xưa nay tự có, chẳng phải nay mới chứng đắc, nên không nói là quả."

Lại có một cách giải thích. Ở đây, nếu pháp có sáu nghĩa, mới thành lập địa riêng. Sáu nghĩa đó là:

1) Không quá độ, phân biệt tánh bất định, vì tùy duyên khởi hạnh.

2) Phát tâm, phân biệt không có chủng tánh, vì không thể phát tâm.

3) Có công dụng vượt hơn, phân biệt sinh đắc thiện, vì không thể chế phục được quả.

4) Sai khác, phân biệt tánh tịnh, vì thể thông suốt qua địa diệt.

5) Quả chung, phân biệt về quả vô trụ, chỉ không cùng nhau.

6) Chỗ giả hợp, phân biệt về bất tương ưng, không có thể tánh riêng vì chẳng phải đối tượng vay mượn.

Ba thứ cảnh, hạnh, quả trong đây, Du-già phối hợp với mười bảy địa: Chín địa trước là cảnh của ba thừa; sáu địa kế là hạnh của ba thừa; hai địa sau là quả của ba thừa. Vì quán cảnh khởi hạnh, mới chứng quả.

Cảnh có chín, chia làm ba:

1) Hai địa đầu là thể của cảnh, vì tất cả đều lấy thức làm chứng.

2) Ba địa kế, là tướng của cảnh, vì cảnh thô, tế của địa trên, dưới khác nhau.

3) Bốn địa sau là phần vị giới của cảnh. Định đều có, không đều có, vì tâm "có", "không" hai thể thì dễ biết, còn khó biết là trước, sau. Ba tướng thô, tế thành ba phẩm là trước sau. Cõi Dục trong bốn phần, vì gọi là địa bất định. Hai cõi trên, gọi là định.

Tụng nói: Tam-ma-địa đều không phải là lời nói tồn tại. Tâm với định đều cùng gọi là địa định. Tâm không đều có với định, gọi là địa bất định. Vì định vượt hơn, nên ở trước, vì phân tán, yếu kém, nên ở sau. Trong chín định thứ lớp , tám định trước. Vì là địa có tâm, nên nói trước; một định sau vì gọi là địa vô tâm, nên nói sau. Y cứ ở hạnh trong sáu địa, ba địa đầu, chung cho hạnh, vì ba thừa đều tu hạnh ba tuệ. Đầu, giữa, sau, khởi lên cho là trước, sau. Ba địa sau hạnh riêng, vì tùy theo căn cơ, nên pháp tu trở thành thừa mình. Kém, hơn, tiểu, đại, theo phương riện căn bản để làm Trước sau.

Trong hai địa của quả, nếu dựa vào nhị thừa thì nhân mất, quả cũng mất. Quả lập ra hai môn nhằm làm trước, sau.

" Thế nào là năm thức thân" trở xuống, là thứ hai, tùy theo giải thích riêng.

Tướng văn có bốn:

1) Y theo năm nghĩa như tự tánh v.v... mà phân biệt năm thức.

2) Y cứ định căn, cảnh, tác ý phân biệt.

3) Y cứ đẳng tâm xuất nhĩ phân biệt.

4) Y cứ ở tướng dụ, lại nói về duyên "sở y", của môn đầu, trong phần trước lại có hai.

1. Nêu năm nghĩa để làm chương môn.

2. Sau, nhắc lại năm thức, phân biệt từng bước. Văn trước có thể hiểu. Văn sau, phân biệt năm thức, tức là năm đoạn, chỉ riêng về nghĩa năm môn của nhãn thức.

Đầu tiên, nói về tự tánh:

Dựa theo nhãn rõ biết về sắc. Nghĩa là ở đây nói sở y bất cộng, thì tướng của thức khó rõ. Nêu nhân sở y và quả sở liễu mà hiển bày tự tánh, kế là giải thích sở y văn chia làm hai.

1) Lược chỉ rõ ba sở y

2) Gồm thâu ba thành hai sở y, về sau, lại nêu ra ba thể.

Duy thức nói: "Tăng thượng duyên y; vô gián duyên y; và nhân

duyên y, ba y đó vì bốn duyên, nên gọi là rõ ràng." Lại nói: "câu hữu y"; khai đạo y; và hạt giống y, nhữnh nét lớn đồng với ba y này."

Thành Duy Thức quyển thứ tư, lấy gần, xa làm thứ lớp. Trong luận này dùng hiển, ẩn làm thứ lớp. Trước, sau không đồng.

Câu hữu y kia, kết hợp có bốn giải thích; nói về năm thức y, chỉ có ba cách giải. Sư thứ ba kia đồng với sư thứ hai, chánh nghĩa thứ ba thì năm có bốn y, nghĩa là năm sắc căn, sáu, bảy, tám thức. Đồng cảnh, phân biệt nhiễm, tịnh, vì căn bản sở y là riêng.

Ở đây, sáu, bảy, tám thức, vì hơi đi quá xa, cho nên lược qua là không nói.

Trong luận này, ngài tịnh Nguyệt v.v... giải thích: "Y và sở y, lời nói thì khác mà nghĩa thì đồng".

Luận rằng: "Câu hữu y, nghĩa là nhãn".

Ngài Hộ Pháp v.v... giải thích: "Nếu pháp quyết định có cảnh làm chủ, khiến cho tâm, tâm sở lấy "Sở duyên" của mình, mới gọi là "sở y", gọi là chung".

Luận này đối với nói "tên "y" trong sở y, cho nên nói là: "Câu hữu y".

Đẳng vô gián y của luận ấy gồm có ba cách giải thích: Thức thứ ba thứ năm đều chỉ lấy tự loại thức làm y, lấy thức đó làm chính, nếu Tiểu thừa lấy quá khứ làm ý, nên luận phá rằng: "Tên ý lẽ ra là không".

Ở đây Đại thừa nói: "Ngay nơi hiện tại, có năng lực sau lôi kéo trong phần vị sắp diệt, gọi là căn của thứ đệ diệt chứ không phải đợi đi vào quá khứ, mới gọi là Căn. Cho nên Nhiếp luận bản Tân dịch nói rằng: "vì đối với phần vị sắp diệt, được tên này, nên năm thức trước đều không có giải thích khác.

Giải thích về y chỉ trong quyển thứ bảy, cho rằng, sáu chuyển thức trước lấy thức căn bản làm cộng thân y. Cộng, tức là y hiện, thân tức là y chủng.

Nay, trong văn này, nếu dựa vào cảnh để giải thích thì chỉ nêu lại-da Dị thục ý thì giữ lấy hạt giống, cơ bản có ba giải thích:

1) Giải thích rằng: "Hạt giống là sở chấp (đối tượng chấp) sở chấp, tức sở y (đối tượng nương tựa), làm sở y cho hiện hành, vì không lìa thức thứ tám nên gọi Dị thục, lại biến dị thục cũng gọi là Dị Thục thuộc về A-lại-da.

2) Giải thích: "Do thức thứ tám được tên của hai hạt giống.

a) Duyên Thân nhân , tức hạt giống trong thức.

b) Tăng thượng duyên, tức trì chủng thức, nương theo nghĩa năng

sinh của căn bản, cũng gọi là hạt giống.

Luận ấy vì lấy hai duyên riêng, nên nói là hiện hành nhập trong câu hữu y. Luận này vì lấy nghĩa "năng sinh", nên nói hiện hành thứ tám cũng gọi hạt giống. Hạt giống là sở chấp năng y; hiện hành là năng chấp sở y, cho nên, cũng không trái nhau.

3) Giải thích rằng: "thức A-lại-da làm hai duyên cho pháp tạp nhiễm".

a) Hạt giống.

b) Sở y.

Cho nên, nay, hai pháp hiện chủng đều là câu y của thức A-lại-da kia. Nếu ba y này lấy bốn duyên gọi là hiển, thì như Duy thức nói: "Như thứ lớp, Tăng thượng duyên y; Đẳng vô gián duyên y và nhân duyên y."

Sở dĩ không nói duyên duyên vì đó là thuộc về môn sở duyên thứ ba, nên không nói trong sở y.

Lại xuất xứ từ trong ba thể, dùng năm nghĩa để giải thích:

1) Sở tạo.

2) Sở y.

3) Tịnh sắc.

4) Vô kiến.

5) Hữu đối.

Mỗi nghĩa đều có nghĩa riêng và có đối tượng phân biệt. Trong hạt giống thức ưa chấp mắc hí luận v.v... Việc này có ba giải thích: Tức ngôn thuyết và phân biệt đều gọi hí luận, lấy hiện hành làm nhân, sinh ra hạt giống Dị thục thức, tức danh, ngôn huân tập hạt giống, là hai giải thích. Như sinh ra hiện hành, Dị thục thức, gọi hạt giống y, nghĩa là dựa vào nhân huân tập là hạt giống, là ba hgiải thích. Thông thường, lấy hiện chủng, kế là giải thích trong sở duyên.

1) Y cứ có kiến, có đối để giải thích.

2) Y cứ ba sắc: Hiển, hình, biểu để phân biệt. Có bốn lần lại nữa:

1) Bày ra số thể của ba sắc.

2) Phân biệt tướng của ba sắc.

3) Đối phân khác nhau.

4) Nói riêng về hiển sắc có tốt xấu v.v...

Có kiến, có đối: Cựu kinh luận gọi là khả kiến, y theo bản tiếng Phạm, gọi là có kiến. Dựa vào luận chánh lý, gồm có ba thuyết nói do hai nghĩa:

1) Sắc này nhất định đều có với thấy, nên gọi là hữu kiến. Vì sắc với mắt đều khởi, như có bạn bè.

2) Sắc này có thể có thị hiện, nên gọi có kiến: Có thể biểu thị ở đây, ở kia, như có sở duyên.

Có thuyết nói: “Sắc này đối với quán v.v... vì hễ có hình tượng là có thể hiện ra, nên gọi là có kiến, có thể chỉ bày như đó đây cũng thế.

Hữu đối có ba: đây là chướng ngại có đối nêu trong số thể của ba sắc. Nếu dựa vào luận đối pháp , thì có hai lăm sắc. Vì thế, nên luận kia nói: “các màu xanh, vàng, đỏ, trắng,dài ngắn, vuông, tròn, thô, tế, cao, thấp, hoặc ngay, không ngay, tia sáng, ảnh, ánh sáng, bóng tối, mây. Khói bụi, sương mù, huỳnh sắc(sắc xa thẳm), biểu sắc, không nhất hiển sắc.

Trong các sắc này, sắc nào là giả, sắc nào là thật?

Phạm sư nói rằng: bốn thật như “Màu xanh v.v... còn lại đều là giả.

Nếu theo luận Hiển Dương thì: Ngoài tia sáng và ảnh, gọi là sắc ảnh tượng.

Sở dĩ phân tích ảnh thành hai, là vì sắc của ảnh ở trước là sắc ngăn che tia sáng mặt trời v.v... hình thành sắc của ảnh. Sắc của ảnh tượng sau là nước, trăng làm duyên. Đối với sắc do bản thức hiện ra, có nhãn thức được thấy sắc của ảnh tượng, là thuộc về sắc xứ (lãnh vực sắc).

Nếu ở gương nước v.v..., là thuộc về pháp xứ. Sở hiện của ý thức, như đối pháp đã nói. Vì sao sắc xứ trong đối pháp, ở giữa không nói riêng sắc của ảnh tượng?

Tam tạng hội rằng: “Tập luận cho là ảnh gốc trong các màu xanh v.v... vì hợp nói nên không có ảnh tượng.”

“Luận Hiển Dương triển khai riêng ảnh gốc, nên lập ra sắc ảnh tượng”. Vì sao luận này lại nói về ba mươi mốt huỳnh sắc không sáng tỏ?

Giải thích: “Huỳnh sắc với một hiển sắc của không, cứ theo thể là đồng, nên là hợp nói. Huỳnh sắc với một hiển sắc của không trong đối pháp không đồng nhau. Vì sao? Vì thể dù là một, mà phỏng định theo xứ thì khác, cho nên nói riêng. Nghĩa là không ở trên hiện ra, gọi một hiển sắc của không. Nếu ở gần dưới, chỗ xa thẳm hiện ra,thì gọi là huýnh sắc. Ngắm xem ở trên cao, thấy ảnh ở núi Tô-mê-lô lưu ly màu xanh ,tạo thành sự nhân hiểu về hư không,thì y cứ vào sắc của ảnh để giả lập một hiển sắc của không.

Ở đây theo tương truyền, Ngài Tam Tạng nói rằng: “Y cứ theo

tạng luận, tự có bốn trường hợp. Ở đây, dựa theo Đại thừa, chỉ có ba trường hợp:

1) Hiển chẳng phải hình, nghiã là mười ba thứ như màu xanh v.v...

2) Hình không phải hiển, nghiã là mười sắc như dài v.v...

3) Đều không phải trường hợp, nghiã là vô biểu sắc.

Sau, cảnh-định bổ khuyết rằng: “Nay trong thuyết đã nói trên của luận Du-già, chỉ nói hai trường hợp: “Hiển mà không phải hình, hình mà không phải hiển, không nói vừa hình, vừa hiển đều có sắc. Cho nên luận này nói hiển sắc có mươi ba,hình sắc có mười thứ. Biểu sắc, nghĩa là co, duổi v.v... tức là vì đã thuộc về hình sắc. “Không có câu sắc, là ý gì?”

Giải thích rằng: “Tông Tiểu thừa nói: “Tánh của của Hình hiển một chỗ có riêng . Vì đồng nhóm hợp, nên nói là “Câu sắc” (sắc đều có). Hiển sắc trong nghĩa của Đại thừa là thật. Như thế, lúc hiển sắc chứa nhóm, giả nói là hình là hiển sắc. Nói hình hiển kia, khi sắc giả, thật, nghĩa sắc cùng khắp hết, sao lại cho là chỉ có “câu sắc” để nói?

Ảnh với bóng tối khác nhau, nghĩa là Ngài Chân Đế giải thích Luận Câu-xá rằng: “Như mây che khuất mặt trời thành ấm. Sắc khác ở trong, cũng như hiển có thể thấy nên cho là ảnh. Núi Tu-di che mặt trời thành ấm, các sắc khác ẩn ở trong không thể thấy, nên gọi là bóng tối.

Tia sáng khác với ánh sáng, như luận Câu-xá nói: “Ánh nắng mặt trời gọi là tia sáng. Ánh sáng của sao, trăng, ngọn lửa, thuốc, châu báu, ánh chớp gọi là ánh sáng. Gió thổi đất nhuyễn gọi là bụi, sau cơn mưa mặt trời mọc, không khí từ dưới đất xông lên, gọi là sương mù.

Dài, ngắn khác với cao, thấp. Nghĩa là dài, ngắn căn cứ ở bốn bên, cao, thấp y cứ ở chính giữa, nghĩa là lồi giữa gọi là cao, lõm ở giữa gọi là thấp.

Phương là giới phương, Viên là tròn trịa. Hình lớn gọi là thô, trái đây nói là tế. Như đầu bó vật bằng phẳng, ngay ngắn, gọi chánh, ngược lại gọi là bất chánh. Sắc khác, dễ hiểu rõ, không cần giải thích riêng.

Về sắc dài, ngắn kia, theo phương Tây (Thiên- trúc) có hai thuyết:

1) Nói rằng: “Vì sắc này là giả, nên không phải là cảnh của nhãn thức”.

2) Cho rằng: “Vì thuộc về lĩnh vực của sắc nên là cảnh của nhãn thức.

Sắc dài, ngắn này và danh v.v... dù là giả có nhưng là cảnh của

hiện lượng”.

Hỏi: “Nếu vậy, thì vì sao luận lý môn nói rằng: “Hiện tượng không dựa vào cảnh của danh, chủng”.

Tam Tạng giải thích: “Danh là danh, cú, văn thân. Chủng là câu đồng, dị. Nếu dựa vào danh, chủng và pháp “sở thuyên” hệ thuộc lẫn nhau làm sở duyên, thì chẳng phải hiện lượng. Nếu chỉ có “ Năng Duyên” danh, cú, văn thân thì tất cả tự loại không “duyên” cảnh hệ thuộc nhau kia thì cũng có hiện lượng. Cho nên, năm thức dù “duyên” các giả như dài, ngắn, v.v... cũng là hiện lượng.

Giải thích về sinh diệt nối tiếp nhau trong tướng biểu sắc nghĩa là không đồng với Chánh Lượng Bộ v.v... Và mặt trời mọc, theo nghĩa của Luận sư, thì do nhân đổi khác, tức tâm phát nghiệp, vì sát-na diệt, nên quả tùy theo nhân thay đổi, không đồng với chánh lượng v.v... trước diệt sau sinh. Cho nên chỗ trước sinh thì bất sinh.

Hoặc vô gián, hoặc hữu gián: “Cảnh Nghĩ bổ khuyết rằng: “Nếu một loại nghiệp, như thiện v.v... nối tiếp nhau, gọi là Vô gián. Thiện, ác lẫn nhau khởi là hữu gián.

Sư Khuy Cơ nói rằng: “Vô gián nghĩa là như tạo ra một nghiệp nối tiếp nhau liền thành.

Hữu gián, nghĩa là nếu giữa đường mà thôi dứt, về sau mới làm lại, tức ở chỗ này, thay đổi xanh nơi khác, như quỳ thẳng giữa đàn tràng, thân trụ oai nghi, sắc khéo không dời chỗ cũ.

Nói về biểu sắc trong sai khác. Nghĩa là nghiệp dụng là tác động chuyển biến sai khác: Dụng của nghiệp là nghiệp của tư duy. Do nghiệp tư duy này vì làm tác động, nên các sắc hữu hình động chuyển sai khác, gọi là biểu sắc.

Ngài Khuy Cơ nói: “Nghiệp dụng của văn luận là dựa vào lời nói trong sự giải thích. Lấy lời nói làm chỗ nương tựa, chưa biết đâu là đúng.

Sở hành của nhãn v.v... nghĩa là nơi đã đi qua.

Cảnh giới: Nghĩa là ngắm nhìn mà chọn lấy.

Sở duyên nghĩa là mang hành tướng đã chấp mắc về sự lo nghĩ, sáng suốt trong các việc tốt xấu v.v...

Nói riêng về hiển sắc:

Bổ khuyết rằng: “Lấy màu xanh, vàng v.v..., vì màu sắc đó có thể lẫn lộn, vì thành, hoại v.v... khác nhau. Phân biệt hình tốt, xấu, vì hai sắc biểu không có việc như thế, nên lược qua không nói.

Sư Khuy Cơ nói: “Nêu sắc gốc thật, ngọn giả có thể biết. Dường

như sắc hiển hiện, bổ khuyết rằng: “Nhân hiện hiển sắc giống như huyễn hóa, nên gọi là tự sắc”.

Ngài Khuy Cơ nói: “Sắc y tha dường như sở chấp thật sắc mà hiển hiện”.

Đối pháp nói: “Tợ sắc liễu biệt, hoặc nhãn, ý đã chấp lấy dường như sắc do bản thức biến ra, nên nói là tợ sắc.

Kế là nói về giúp bạn. Nay, dựa vào sáu vị tâm sở của luận này mà có năm mươi ba.

Luận Hiển Dương v.v... nói có năm mươi mốt, trên thêm tà dục, tà thắng giải.

Năm thức chỉ tương ưng với ba mươi sáu pháp trong năm mươi ba tâm sở này.

Biến hành năm; biệt cảnh năm; thiện có mười một, Duy Thức lại nói: “Cũng chung với khinh an.”

Phiền não có ba: Tham sân si.

Tùy phiền não có mười hai: Vô tàm, vô quí, hôn trầm, trạo cử, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, tán loạn, bất chánh tri, tà dục, tà thắng giải.

Trên đây là nói nhân vị. Nếu ở vị vô lậu thì cùng đều có với hai mươi mốt tâm sở.

Biến hành, biệt cảnh và thiện mười một.

Nói đồng một sở duyên, không đồng một hành tướng, ở đây có ba giải thích:

1) “Nhãn thức và tâm sở đồng loại. Tướng phần do Lại-da biến ra bản chất từ trần khởi, gọi là đồng một sở duyên (đối tượng duyên).

Tâm và tâm sở, mỗi thứ đều biến đổi ra ảnh tượng khác nhau, gọi là không đồng một hình tướng.

Về nghĩa hành tướng: Hành, nghĩa là kiến phần; tướng, là tướng phần, vì tướng của hành, nên gọi là hành tướng, là y chủ thích. Không nên vấn nạn rằng “Đệ bát” không có gốc, làm sao nói là đồng một sở duyên? Dùng đệ bát khác để biến ra các tướng làm bản chất.

2) “Chỉ y cứ vào ảnh tượng, chia làm hai trường hợp: Đều biến tợ một, gọi là đồng sở duyên, mà thật ra không phải một, nên nói là không đồng lời nói.

Hỏi: “Chánh trí “duyên” chân như, cảnh và thể là một, sao gọi là tợ (giống nhau)?

Giải thích: “Đây là y cứ ở tâm khác. Nếu y theo cảnh chánh trí, thì vì là một, nên gọi là đồng.

3) “Vì tâm vương, tâm sở đồng “duyên” một màu xanh, nên gọi đồng một sở duyên (đối tượng duyên), mà lãnh hội thấu đạt v.v... vì hạnh giải đều riêng, nên gọi không đồng một hành tướng. Mỗi tâm, tâm sở đều từ tự chủng sinh. Đây là y cứ ở tâm sở thật, chứ không phải tâm sở giả kia cũng từ tự chủng riêng sinh ra.

Kế là nói về nghiệp có sáu:

1) Rõ tự cảnh, y theo phần vị nhân để nói.

2) Rõ tự tướng, nghĩa là y cứ theo tự tướng.

3) Rõ hiện tại, chỉ là nhân chẳng phải quả.

4) Sát-na chẳng phải nối tiếp nhau, không y cứ vào đẵng lưu.

5) Tùy ý thức chuyển.

Là nêu chung, dưới là hai giải thích riêng.

a) Tự không thiện, ác do ý dẫn khởi.

b) Tự không thể chuyển, chỉ có thể là “tùy chuyển”.

6) Nhận lấy quả ái, chẳng phải ái, nghĩa là không đồng với Đại Chúng bộ v.v... Năm tác nghiệp trên, chỉ là vô ký. Dưới đây, là nói về bốn thức.

Về nghĩa đại là y theo mắt. Tùy theo vấn nạn, sao chép ra để giải thích nhân cùng với âm thanh, phương Tây (Thiên-trúc) có hai giải thích:

1) Hai đại, phát ra một âm thanh, nhưng tùy theo cường độ của âm thanh mà phán quyết là trong ngoài.

2) Hai đại đều phát ra âm thanh riêng, về mặt lý, thì thật có hai, hai đều nói là “Câu” (đều có). Nhưng vì có thêm sự, vì cho nên tăng theo, nghĩa là nói một tiếng là đều có.

Hỏi: Lời nói của người biến hóa là do đại nào tạo ra?

Đáp: Có hai giải thích.

1) Dù là không chấp thọ là đại chủng thanh, mà là nội thanh

2) Dựa vào sự quyết định lựa chọn dưới đây:

Người biến hóa vì có tâm giống nhau, nên không ngại cũng nói là tợ nhân (nhân giống nhau) chấp thọ Đại chủng thanh.

Nay, luận này và đối pháp đã nêu trong âm thanh đều không có tiếng vang, chỉ có thuyết của luận Hiển Dương nói.

Thuyết ấy nói: “Hoặc nương gá vào hang núi, mà phát ra tiếng vang.”

Ở đây, y theo Pháp sư nói: “Nhân ba thứ như thọ v.v... là tiếng có tự thể, tiếng khác đều là giả có, vì là ân thanh sai khác.

Bình đẳng trong hương. Đây, có hai giải thích:

1) Dựa vào luận Tứ Đế để giải thích: Chánh Lượng Bộ cho rằng: “Hương có ba thứ:

1) Hương hôi bình đẳng, bình đẳng, nghĩa là mùi hương không hôi.

2) Căn đại nuôi lớn, gọi là hương tốt. Tổn hại, gọi là xấu. Không có hai tác dụng trước nên gọi là hương bình đẳng.

Phạm Luận sư nói: “Trong hương có ba giả, còn lại là thật, để biện nói về năm mươi bốn thứ gọi là vừa ý v.v...

3) Vì phần vị khác nhau: Trong vị, nếu bỏ nơi chốn là vị trung dung. Nếu có công năng sanh ra xả thọ thì gọi là xả nơi chốn. Đối với sáu thật như khổ v.v... thì, vừa ý v.v... là giả. Xúc khác nhau, gọi là trung. Cứng, ẩm ướt, động, ấm, đất, nước, gió, lửa, như thứ lớp phối hợp chúng lại.

Trong đây, nếu y theo Tát-bà-đa thì có mười một xúc, đều là pháp thật, đều thuộc xúc nhập. Nếu theo luận thành Thật thì có ba mươi lăm thứ xúc. Vin lấy bốn trần thành bốn đại. Bốn đại là “Duyên” hình thành giả, thật, nhưng đều thuộc về xúc nhập.

Dựa vào quyển thứ năm mươi bốn của luận nói rằng: “Bốn đại thật có, đại khác chỉ là giả”.

Trong luận Hiển Dương, nói có ngoài hai mươi sáu xúc, lại nói hoặc: “duyên” sáng sủa hoặc không sáng sủa hoặc duyên chắc thật, hoặc không chắc thật hoặc “duyên chấp trói buộc; hoặc duyên thêm tụ; hoặc “duyên” chống trái; hoặc “duyên” hòa thuận. Hoặc câu sinh; hoặc hòa hợp, hoặc đổi khác.

Bổ khuyết thuật Ba tạng, giải thích: “Không còn pháp riêng khác, gồm tổng cộng trong hai mươi sáu xúc, tùy nghĩa mà nói riêng.

Từ đây trở xuống, là y cứ ở căn, cảnh, tác ý để phân biệt.

Hỏi: “mắt do ánh sáng thấy sắc, có khi mắt thấy sắc tối. Thức dựa vào nhãn căn sinh, có thức nào không dựa vào căn hay không?”

Đáp: Thao “Kinh Tương Tục Giải Thoát chép: Nhờ sức định, nên có tướng ánh sáng. Do ánh sáng này nên thấy trong bóng tối. Nhưng, ngay cả thiên nhãn còn ánh sáng, huống chi là mắt thịt mà không nhờ ánh sáng, nên nó có khả năng thấy sắc trong tối.

Có khả năng sinh ra tác ý, phương Tây (Thiên-trúc) có ba giải thích:

1) Nếu không có thức gốc tương ưng với tác ý, thì năm thức không sinh.

2) Không có ý thức đều tác ý, thì năm thức không sinh.

3) Không có năm thức đều cùng tác ý, thì năm thức không sinh.

Theo quyển thứ sáu mươi ở dưới nói rằng: "Do câu hữu (đều có) có thể sinh ra tác ý, vì làm chỗ nương tựa, nên sinh ra thức chuyển."

Bổ khuyết rằng: "Đây là y cứ vào số lượng tác ý của ý thức, trước khi muốn tác ý thấy sắc, nhãn thức mới sinh. Nếu không như vậy thì không sinh. Không lấy nhãn thức đồng thời tác ý, vì thường tương ưng với nhãn thức, ở đây cũng nói theo nhiều, cần phải tác ý. Có người đang ngủ trong nhà, giặc trộm thì đang đứng ở bên cạnh. Bổng giựt mình thức giấc, liền thấy kẻ trộm này. Lại có người từ khi mới sinh cho đến giờ, không biết voi trắng. Bỗng nhiên gặp nó giữa đường, thì đâu cần tác ý rồi nhãn thức mới sinh?

Kế là y cứ vào suất nhĩ đẳng tâm để phân biệt, tâm sinh theo thứ lớp, các bộ đều nói không đồng nhau. Nếu theo luận Thành Thật nói thì trong bốn tâm: Thức, tưởng, thọ, tư, ba thứ trước là vô ký, pháp thứ lớp, chung cho cả ba tánh. Lại, thức đầu, có cả sáu thức, ba thứ sau, ở ý. Nếu theo luận Minh Liễu của Chánh Lượng bộ thì cũng lập bốn tâm:

1) Từ đầu cho đến thức.
2) Tùy theo hành. Thức
3) Quyết định hành, thức.
4) Bốn đại sáu thức Như Thượng Tọa bộ lập ra luận chín tâm.
1) Thức có phần.
2) Dẫn phát.
3) Quan sát thấy.
4) Tìm kiếm.
5) Quán suốt.
6) An lập (đặt để)
7) Thế dụng.
8) Biến duyên.
9) Lại là thức có phần.

Nay, dựa vào luận này y cứ sáu thức để nói năm tâm theo thứ lớp sinh. Thức thứ bảy, tám thường xuyên dấy khởi chẳng cần theo thứ lớp.

1) Nhãn thức chỉ là một sát-na.

2) Cũng được tiếp nối nhau. Như luận DuyThức giải thích rộng về năm tâm, chỉ như chương riêng. Dụ dưới đây, nói như văn.

Ý địa thứ hai, thức thứ sáu, bảy, tám đồng nương vào ý căn, lược bỏ ba ngữ tương ứng với thức, thân, cho nên chỉ nói ý.

Lại, môn nghĩa thật nói, dù có tám thức, nhưng tùy theo căn cơ,

thì chỉ có sáu thức.

Thức thứ sáu, bảy, tám đồng thuộc về thức thứ sáu. Vì y cứ vào tên gọi sở y, nên chỉ nói là ý. Sở y chẳng phải sắc, hoặc lìa ngoài thân, cũng như tâm thọ. Vì y theo Trước, nên lược qua không nói.

Lại nữa, thức thứ sáu, bảy, tám tùy đồng đều có nghĩa là tâm, ý, thức, vì tâm pháp, ý xứ thuộc về thức uẩn, nhưng vì nghĩa củaý, nên chỉ nói là ý, đều là nghĩ lường thuộc về ý căn.

Thức thứ tám giữ gìn hạt giống, nghĩa của tâm nghiêng về bên nào mạnh.

Thức thứ sáu, cùng khắp rõ biết mọi cảnh giới, nghĩa thức nghiêng về bên nào mạnh cho nên không nói tâm địa, thức địa. Thân và tương ưng, vì lược, qua nên không nói. Về nghĩa của địa, như trước.

Trong văn, đầu tiên, kết trước hỏi sau. Về sau, đối với câu hỏi để giải thích.

Trong giải thích lại có hai:

1) Dùng năm môn để phân biệt thể của địa.

2) Về sau, trong quyển thứ ba, lại dùng mười môn để giải thích về nghĩa của địa.

Văn đầu lại có hai:

a) Nêu, bày.

b) Giải thích riêng.

Văn nói rằng: “Tâm, ý, thức: Giải thích có hai môn:

1) Dựa theo phần quyết trạch để phân biệt: Tám thức tên chung là tâm, ý, thức.

2) Dựa vào văn luận trong đây chia ra có chỗ hệ thuộc?

Tâm có nghĩa tập khởi, nghĩa thứ tám nổi bật hơn cả, vì gom góp hạt giống các pháp, dấy khởi lên các pháp.

Nghĩ, lường gọi là ý, trội nhất trong Mạt-na, thường xét nét nghĩ, lường, vượt hơn các thức khác.

Thức: Liễu biệt hiện tiền. Nghĩa là liễu biệt thô, hiển của sáu thức. Vì phô bày, nên sáu, gọi là thức.

Ở đây, sư Cảnh nghĩ Chân đế dẫn quyết định Tạng luận, cửu chín thức lập ra nghĩa chín thức. Nhưng Tạng quyết định đó, chính là phần thứ hai của luận này, không hề có phẩm chín thức.

Bị sư lại nói: “Xưa truyền dẫn thức A-la-ma của luận Vô Tướng, nhằm chứng minh rằng, có chín thức. Luận vô tướng kia chính là phẩm vô Tánh của luận Hiển Dương. Tuy nhiên, văn của phẩm ấy không có tên A-ma-la.

Ở đây, y theo kim Lăng-già v.v... có nghĩa của chín thức.

“Thứ chín, gọi A-ma-la, Hán dịch là Vô cấu”

Pháp sư Khuy Cơ nói rằng: “Dựa vào kinh Đồng Tánh luận Vô Tướng, thì kinh ấy lấy chân như làm thức thứ chín: Chân một, tục tám, hợp cả hai để nói.”

Nay, lấy gốc của thức thứ tám của giai vị tịnh, để làm thức thứ chín. Thức gốc nhiễm tịnh đều nói riêng.

Kinh Như Lai Công Đức Trang Nghiêm chép: “Thức vô cấu của Như Lai là cõi thanh tịnh vô lậu, giải thoát tất cả chướng, tương ứng với Viên Cảnh Trí.

Ở đây đã nói thức vô cấu đều cùng có với Viên Cảnh Trí. Thứ chín còn có tên là thức A-mạt-la cho nên, biết rõ về nhiễm tịnh của thức thứ tám nói riêng là để làm thức thứ chín.

Địa-Bà-ha-la nói: “Phương Tây (Thiên-trúc) đưa ra một cách giải thích: “nghĩa riêng của thức thứ sáu, gọi là A-ma-la, vì dứt “hoặc”, chứng diệt, có công dụng vượt hơn”.

Pháp sư Hiểu người Tân-la nói: “Tự tánh thanh tịnh tâm, gọi là A-ma-la với thức A-lại-da thứ tám, thể đồng mà nghĩa khác.”

Ở đây, theo cách giải thích này, vì khéo thuận với kinh Đồng Tánh kia. Tánh y chỉ Sở tùy , sở tùy y là phụ, y chỉ là chánh, ở đây có nhiều giải thích:

Ngài Tam Tạng có hai giải thích:

1) Tướng nhân lại-da là sở tùy chủng; tướng quả của A-lại-da là tánh y chỉ lại, tự tướng lại-da, đây gọi là sở tùy hạt giống. Vì lại-da nương gá tự tướng, nên gọi là y phụ, quả Tướng-lại-da huân tập, gọi là y chỉ tánh.

2) Lại giải thích: Tướng phần của bản thức, gọi là “sở tùy; kiến phần gọi lày chỉ tánh, cũng nói sở tùy tức do kiến phần. Lời nương gá kia là noí về phần tự thể”

Luận sư Cảnh giải thích: “Tâm là tánh của “sở tùy” của tất cả hạt giống, tức là nghĩa tập khởi hạt giống lại là sở tùy, y phụ tánh, tức là hai nghĩa giữ gìn hạt giống và tập khởi các pháp. Vì tập khởi nên được gọi là Tâm.”

Ngài Khuy Cơ đưa ra ba giải thích:

1) Trường hợp đầu, chỉ bày rõ hiện thức thứ tám làm sở y chỉ cho hạt giống hữu lậu, nên gọi sở tùy, vì thành hữu lậu v.v...

Trường hợp sau, chỉ rõ Đệ bát thức làm sở y phụ, sở tùy, y chỉ tánh cho hạt giống vô lậu. Tuy về nghĩa y chỉ thì đồng, nhưng vì vô lậu không

đồng, nên gọi là y phụ lại giải thích.

2) Trường hợp đầu, hiển bày hạt giống hữu lậu đeo đuổi theo bản thức, hình thành hưu lậu vô ký, là nghĩa dụng dựa vào thể.

Trường hợp sau, hiển bày rõ chũng tử này dù dựa vào bản thức sinh ra công năng nhiễm tịnh v.v... vẫn khác nhau, chứ không phải chỉ khiến cho "một", nên gọi y phụ, là nghĩa công dụng đều khác nhau.

3) Trường hợp đầu, cho rằng: "hạt giống dựa vào hiện hành, gọi là "sở tùy" y chỉ tánh. Hạt giống là "năng tùy" y chỉ vào hiện thức"

Trường hợp sau, nói rõ rằng: "Tùy sở hiện hành này y chỉ thức, gá vào năng y chỉ tánh của hạt giống Trước kia, lại nương tựa lẫn nhau, cả hai đều gọi là Tâm.

Lại còn một giải thích nữa: "Sinh ra hạt giống của bản thức, chỉ gọi là y chỉ. Nêú sinh hạt giống của pháp khác. Thì gọi là y phụ y chỉ.

Thể hay chấp thọ. Nghĩa là giải thích nghĩa A-đà-na. Ý, nghĩa là ý thường hành và ý vô gián diệt của sáu thức thân. Ở đây, nói chung, về sáu thức quá khứ, gọi là ý, chứ chẳng phải chỉ có thứ bảy, vì tất cả đều có nghĩa y chỉ.

Theo luận Thành Thật, ý này chỉ nhận lấy thứ bảy, như luận Thành Duy Thức, luận Nhiếp Đại thừa giải thích về ba nghĩa khác nhau của tâm, ý và thức.

Trong năm thức địa, sở dĩ không nói hằng hành ý, là vì năm thức địa, mỗi thức đều có riêng sắc căn đồng thời, còn ý địa thì không có riêng sắc căn đồng thời, cho nên, nói Mạt-na được gọi "ý hằng hành".

Vì thế, nên sáu thức đều có căn đồng thời và ý căn của thứ lớp diệt.

Mạt na có ba:

1) Chấp người.

2) Chấp pháp.

3) Bình đẳng.

Làm sao biết có Mạt-na vô lậu?

Như trong quyển sáu mươi ba ở dưới nói: "Nếu Mạt na kia trong bất cứ thời gian nào vẫn lấy sự lo nghĩ, suy lường làm tánh, nối tiếp nhau mà chuyển. Như đức Thế tôn nói mạt-na ra đời, làm sao kiến lập?"

Đáp: "Đã gọi là giả lập, thì không cần phải như nghĩa, cho đến nói rộng."

Hỏi: "Tám thức đều có ý vô gián diệt, vì sao trong đây chỉ y cứ sáu thức vô gián diệt làm ý?"

Đáp: "Theo ngài Tam Tạng nói: "Thích luận dịch lược, lẽ ra năm

trăm quyển, mà tổng dịch có khoảng tám trăm. Vì thế, Thích luận có một cách giải thích: "Tám thức dù đủ ba tâm, ý và thức, mà ở ý địa lại phân biệt gọi thức. Thức đã là sáu thức, ý căn sáu, cho nên không nói thức thứ bảy, thứ tám."

Lại hỏi: "Địa của năm thức trước đã nói năm thức vô gián, ý địa lại nói nữa là sao?"

Đáp: "Ngài Tam Tạng giải thích: "Vì ý thức là căn chung với sáu thức để giải thích về "Câu hữu y" của ý thức kia trong sở y, Duy thức đưa ra bốn thuyết.

Thuyết thứ tư là nghĩa đúng: "Sở y của ý thức thứ sáu là thức thứ bảy, thứ tám. Và thức thứ bảy, thứ tám lại nương tựa lẫn nhau."

Đẳng vô gián dựa vào thức thứ tám kia có ba thuyết: "Thuyết thứ ba là nghĩa đúng: "Tám thức đều dùng tự loại làm chỗ dựa để khai mở dẫn dắt. Nhưng sở dĩ ở chỗ này không nơi là "Câu hữu y" vì ý thức không có bất cộng, câu hữu y, cho nên lược qua.

Ngài Khuy Cơ nêu thêm chữ "Câu hữu" trong văn luận, chẳng hay đâu là đúng?

Hạt giống y, nghĩa là như trước đã nói v.v...

Sáu dựa vào tám, như trước dẫn Duy Thức để giải thích. Quyển Duy thức kia quyển bốn giải thích thức thứ bảy nương thức thứ tám, có hai thuyết. 1/ Chỉ nương vào hạt giống. 2/ Cũng nương vào hiện hành

Tâm thứ tám này đã giải thích hiện hành hạt giống. Hiện chủng (hạt giống hiện hữu) nương tựa nhau, lại không có lỗi với nhau.

Giải thích trong "Sở Duyên", Nghĩa là tất cả pháp, như sự thích ứng của nó. Thuyết thứ hai của Duy thức nói: "Thức thứ tám 'Duyên' chấp thọ xứ, tức các hạt giống và có căn thân, khí thế gian v.v..."

Luận Đối Pháp nói: "Duyên" năm sắc căn, một phần tư trần trừ âm thanh, quyển thứ năm mươi lăm nói: "Duyên năm sắc căn, một phần ngoài năm. Về mặt lý, thật ra, cũng "duyên" âm thanh. Nhưng luận Đối Pháp lại nói "Vì cảnh thường nối tiếp nhau, nên không nhận lấy âm thanh."

Duy thức giải thích duyên xứ có ba thuyết: Thuyết thứ ba là nghĩa đúng, rằng:

"Nếu đối với thân mình có thể có tác dụng giữ gìn thì túc là sẽ biến đổi thành người kia, tức tự địa, tự loại biến đổi.

Thuyết này nói tất cả cùng thọ dụng. Nếu thọ dụng riêng, phỏng theo đây nên biết. Vì quỷ, người, trời đều thấy khác nhau, về thân xứ của người cũng biến đổi giống như trần, vì thọ dụng khác. Chỉ "duyên"

chũng tử hữu lậu có hạt giống hữu lậu, kia có duyên căn thân, gồm có hai thuyết.

1) Cũng biến đổi căn của người.

2) Chỉ biến đổi căn của mình.

Từ trên đến đây, hoặc nói do nghiệp lực biến đổi khí thế gian bên ngoài, thân trong, giới, địa khác nhau. Hoặc do định, hoặc do thần thông, hoặc do oai lực của pháp, mà giới địa ở mình, người khác thì không quyến định, không "duyên" tâm v.v... đều như văn kia đã nói.

Thức thứ bảy "Duyên cảnh". Về nghĩa ấy có bốn thuyết, thuyết thứ tư là nghĩa đúng, chỉ duyên kiến phần của thức thứ tám, giải thích rộng như trong thuyết đó. Sáu thức duyên cảnh, nghĩa ấy rất dễ hiểu. Văn nói rằng, cảnh bất cộng, vì năm thức bất cộng. Vì sao trong uẩn chỉ có ba, không nói thức uẩn? Vấn đề này có ba giải thích:

1) Vì thuộc về môn tự tánh, nên loại trừ.

2) Năm thức tự chứng, chứng tự chứng phần cũng "duyên" theo thức uẩn, nên thuộc về cộng duyên.

3) Trong sáu xứ nội vì đã có ý xứ, nên loại trừ.

Kế là nói về sự giúp nhau tức các tâm tâm sở, do vị ở Đệ bát thức chỉ biến hành "ngũ câu".

Đệ thất thức, thức luận có năm thuyết. Thuyết thứ năm nói có "mười tám câu", đó là biến hành năm; bốn phiền não, tám Tùy phiền não và Biệt cảnh tuệ. Ý thức thì tất cả. Năm thức, như trước. Nếu tâm, ý, thức thì tất cả phần vị vô lậu có ba, đều được đi chung với hai mươi mốt."

Hỏi: "Lúc các tâm sở rất ít khởi, có bao nhiêu tâm sở cùng khởi?"

Đáp: "Theo giải thích của Luận sư Khuy Cơ v.v... Thì biến hành có năm. Đối với phần vị rất ít, thì cùng khởi có năm. Nếu Biệt cảnh năm và Bất Định bốn thì trong khi chín thức này, tùy theo một thức khởi, tất nhiên, sáu thức đều cùng khởi. Vô minh và đại tùy phiền não tám, chín thứ này, nhất định có mười bốn. Trừ khinh an, mười thiện khác và năm kiến tham mạn, nghi, siễm, cuống, kiêu, hợp thành hai mươi mốt, nhất định có mười lăm.

Nếu ba thứ khinh an, vô tàm, vô quí thì sẽ có mười sáu. Tám thứ Sân và phẫn, hận, phú, não, tật, san, hại, khởi nhất định có mười bảy. Đây là dựa vào đối pháp, có năm mươi lăm số, chia ra kiến là năm mà phán quyết.

Nếu dựa vào luận này, có năm mươi ba. Số ấy bất định, tư duy rất

dễ hiểu.

Như Bị Cộng nói: “Lúc thiện tâm rất ít, mười tám số đều cùng khởi, nghĩa là thiện mười, trừ khinh an; Biến hành năm; biệt cảnh ba, nghĩa là niệm. Định, tuệ, nói trong viễn ly rằng: “Vì thường tương ưng với tín, v.v... văn chép: Mỗi mỗi mà chuyển, nghĩa là một tưởng, một thọ v.v...

Có hành tướng, nghĩa là tướng trạng của hành, giải, chỉ duyên hữu vi, chứ không phải duyên vô vi . Vì vô phân biệt trí không có tướng trạng, chư là tự ảnh của thức có hai hành tướng.

1) Tướng phần của ảnh tượng chấp lấy tướng, cảnh, hạnh, giải của bản chất.

2) Tức kiến phần lấy tướng phần giải, hạnh của tướng phần gần. Nếu lấy nghĩa chung thì thể tướng của hạnh cảnh, gọi là Hành tướng, chung cho cả duyên vô vi. Về lý, không ngại.”

Hỏi: “Không đồng với trước, một hành tướng đều có riêng khác?”

Đáp: “Trước, đối với cảnh để nói về hành tướng có sở duyên.” Văn này y cứ hạnh giải để nói về hành tướng có sở duyên.

Hỏi: “Đồng một sở duyên đâu có khác. Đáp: Trước nói đồng khác, ở đây nói hẳn là có nương gá.

Có giải thích: Trước y cứ duyên tăng thượng để phân nói về đồng nhất, nay y cứ cảnh giới duyên để nói về sở duyên.

Có sở y, nghĩa là phải nương gá ba sở y.

Từ đây trở xuống, là nói trong tác nghiệp văn có hai.

1) Nói đối với nghiệp của năm thức.

2) Nói về nghiệp bất cộng.

Văn phần đầu có bảy.

1) Rõ biết tự cảnh.

2) Tướng tự cộng.

Ý thức chứng lượng “Duyên” theo tự tướng của pháp. Nếu là lượng này thì nhận biết cộng tướng của pháp. Cho nên, chánh thể trí, chứng tự tướng của chân như.

Hỏi: “Nếu vậy, vì sao trong ba pháp ấn nói hai “Không” là cộng tướng của các pháp?”

Giải thích: “Tự, cộng tướng đâu có nhất định. Vì nếu nói chân như có riêng tướng ly tướng, tất nhiên, không đồng với sự, tức nói chân như gọi là tự tướng, tức lý của chân như này thống lãnh muôn phẩm, lại là cộng tướng.

3) Là đời,

4) Dứt tương Tục.

5) Hữu vi, hai chuyển phát nghiệp.

6) Chiêu cảm Dị thục;

7) Tác ý trong phương tiện trước, dẫn khởi năm thức suất-nhĩ.

Lại, ý thức của ba tánh trong phần vị nhiễm, là nhân đồng loại, dẫn dắt các thức trong phần Vị Đẳng Lưu.

Ở đây, Pháp sư khuy Cơ Phán quyết: "Thức thứ sáu có chung bảy thứ này. Thức thứ bảy, thứ tám, trừ phát nghiệp, chiêu cảm Dị thục hữu.

Về năm phần khác, Luận sư cảnh nói: "Ban đầu một, về sau ba, chung cả Nghiệp của năm thức, không phải bất cộng, bốn Nghiệp Trung gian, thì chỉ ý thức là có khả năng.

Luận sư này, trong văn thứ bảy chia làm hai, cho nên nói về sau ba.

Nay, nói: Tám thức của nghiệp ban đầu đi suốt qua Hữu, thứ hai, thứ ba . Bảy ý thức hoàn toàn "hữu". Bảy thức khác thì phần hữu. Về nghiệp thứ tư, sáu thức đi suốt qua "hữu". Thức thứ bảy, thứ tám, là phần "hữu".

Về nghiệp thứ năm, ý thức hoàn toàn "hữu", năm thức là phần "hữu". Không có "hữu" trong thức thứ bảy, thứ tám.

Về nghiệp thú sáu, sáu thức đi suốt qua "hữu". Trong thức thứ bảy, thứ tám, không có "hữu".

Trên đây là y cứ ở tướng thô. Nếu y cứ tướng tế để phân biệt, thì y theo "tư", có thể giải thích.

Dưới đây, là nói về ý thức trong bất cộng nghiệp.

Đầu tiên, là nêu mười lăm môn, về sau, dựa vào môn để nói.

Cái gì là sáu việc bất cộng của tâm? Nghĩa là việc ly dục, lui sụt, dứt thiện căn, và liên tục thọ sinh, qua đời.

Đại thừa không chỉ có mười lăm mà còn có hối, ưu v.v... nên luận nói là v.v... có tướng phần riêng trong phân biệt "sở duyên", nếu theo Đối pháp thì gồm thâu tự tánh tùy niệm hai trong ba phân biệt. Do năm thức không có thể của tự tánh tự tánh, Nhậm vận (mặc cho sự xoay chuyển tự nhiên) phân biệt trong bảy phân biệt tức là năm thức.

Nay, trong luận này tự tánh phân biệt, tức là nhậm vận (tính chấp lưu chuyển tự nhiên) về có tướng, nghĩa là đối với nghĩa sở thọ ở trước, vì chỉ gồm thâu tùy niệm, nên so với luận kia rộng, hẹp khác nhau.

Hoặc là đều đồng với hai môn của luận đối pháp. Về nghĩa sở thọ

ở trước, thì gồm thâu tự tánh, tùy niệm phân biệt. Phần vị của tâm đẳng lưu có tướng phần duyên riêng tâm dấy khởi trong một sát-na, chưa có phân biệt thiện ác, trụ nơi cảnh sở thọ .

Luận sư khuy Cơ nói: "Không như cách giải thích ở trước về oai nghi lộ, công xảo xư. Oai nghi, nghĩa là biểu sắc, thể của lộ tức là bốn trần. Vì bốn trần là sở y của lộ, nên nói la oai nghi lộ."

Lại giải thích: "Bốn trần của oai nghi là tánh, lộ, là phát tâm kia, làm chỗ nương tựa cho tâm kia, nên nói tâm là lộ, xứ công xảo cũng thế, chỉ vì là năm trần, bốn trần khác nhau.

Oai nghi ở đây, phần nhiều được trình bày rõ ra, cơn xảo đa số được đặt ra nơi xứ sở, cho nên, một gọi là xứ, một gọi là lộ, cả hai đều làm rõ nghĩa "sở".

Bảy phân biệt lấy Tầm, từ, hoặc các thức thứ năm, bảy, tám làm thể. Nhậm vận phân biệt là thức thứ năm, bảy, tám. Thứ bảy chỉ có hữu lậu; có chung cả vô lậu, Duy thức quyển bảy giải thích.

Hỏi: "Y theo luận Đối pháp, nhậm vận phân biệt cũng chung cả năm thức, vì sao luận này lại phân biệt trong bất cộng nghiệp?"

Đáp: "Theo ngài Tam Tạng giải thích, thì y cứ thật đối pháp là đúng. Nhưng luận này vì nêu bảy phân biệt, nên nhậm vận phân biệt thật ra không phải bất cộng."

Hỏi: "Nếu trong năm thức không có tự tánh phân biệt, thì Nhiếp luận nói vô tánh, làm sao hiểu được?.

Luận kia phá Chánh Lượng bộ. Tâm chứa sắc là nghĩa của ý căn. Nếu ý thức lấy tâm chứa đựng sắc làm ý căn, thì trong tất cả thời, lẽ ra không có quyết trạch, tùy niệm phân biệt, như năm thức.

Ngài Tam Tạng giải thích: "Chánh Lượng Bộ kia đã thừa nhận. Trong năm thức có tự tánh phân biệt."

Luận Chủ nhập vào tông người để phá, chứ không phải dùng nghĩa của Đại thừa để phá.

Sở duyên của xét nghĩ.

Bị Luận sư nói: "Duyên" lại cảnh trước, vì duyên với xét nghĩ."

Về nghĩa bốn đảo, như thức thứ tám dưới.

Pháp trụ trí: Luận sư Cảnh nói: "biết được quả thượng, trung, hạ của ba cõi, ttrụ ở trong nhân, gọi trí pháp trụ là trí thế tục ."

Dưới đây nói: "Trí pháp trụ là trí như lượng; trí ra đời gian tức là hai trí."

Pháp sư Khuy Cơ nói: Trí pháp trụ là trí Như lượng, trí ra đời gian là trí như lý. Sử Bị nói: "nương tựa giáo pháp mà sinh trí này, nên nói

rằng trí pháp trụ, là Trí Hậu Đắc.

Về túy, Pháp Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đây có bốn duyên: Do hôn trầm; trạo cử; phóng dật; vong niệm, tán loạn, tham, sân v.v... làm thể. Hoặc lấy tâm, tâm sở đều có cùng lúc làm tánh.

Nghĩa "hữu" chung cho cả năm thức, vì ý thêm, nên nhấn mạnh.

Cảnh Sư nói: "Năm duyên, Điên có năm duyên, luận Câu-xá quyển mười lăm chép: "Vì dựa vào đại chủng bất bình đẳng, nên tâm liền Thất niệm. Vì thế, nên biết lấy vọng niệm làm thể." Hoặc lấy tâm, tâm sở đều có cùng lúc làm tánh. Tâm sở này chỉ có ở cõi Dục, trừ châu phía bắc, năm đường đều có, vì người ở châu phía bắc không có bức não. Chư thiên có, Phật của Tiểu thừa có, Đại thừa thì không như thế. Thập địa cũng không có.

Mạt-na, Hán gọi Tử Huyệt, cũng nói rằng Tử tiết. Có người nói: "Có sáu mươi bốn, hoặc một trăm hai chỗ."

Mộng có bảy duyên: Bốn duyên, là do tác ý tư duy Pháp sư Cảnh nói: Đối với pháp không hiểu rõ gọi là tướng bóng tối, mà ưa tư duy pháp trước khi nằm mộng."

Thêm một giải thích nữa: "Mắt mù tư duy sắc tướng tối đen, cho nên gây ra chiêm bao vào lúc ngủ."

Duyên thứ bảy do người khác dẫn có bốn.

Hỏi: "Mộng lấy gì làm thể"?

Đáp: "Luận Bà-Sa, quyển sáu chép: "Nhà bình luận lấy tâm, tâm sở làm thể là đúng."

Ở đây, trong Đại thừa cũng lấy sự ngủ nghĩ tương ưng với tâm, tâm sở làm thể.

Lại, hoặc luận Bà-Sa quyển ba mươi bảy chép:

Hỏi: "Trong khi ngủ nằm mộng này mà khởi pháp lành làm gia hạnh, có phải là sinh đắc thiện không?"

Đáp: "Chỉ sinh đắc thiện, vì tối tăm nhỏ nhặt. Có Luận sư nói: "Cũng là gia hạnh thiện, vì đối với nghĩa văn, cũng phân biệt."

Ở đây trong Đại thừa, cũng có cả gia hạnh thiện, Như kinh Thập Trụ, Đoạn Kiết chép: "Cõi Phật Diệu thức ở phương trên, chúng sinh được giáo hóa, khi nằm mộng, bèn tỏ ngộ. Đức Phật ấy nói pháp với thần thức của chúnh sinh ngay trong khi ngủ. Các thức lãnh thọ Phật giáo hóa, tùy pháp thích hợp ở họ mà được thành tựu bốn quả, cho đến giai vị Độc Giác. Và họ cũng ngồi trong mộng mà nhập Niết-bàn. Bồ-tát được Phật giáo hóa cho đến thành Phật, đều hoàn toàn ở trong mộng v.v..."

Do các văn trên này nên biết được cũng chung gia hạnh thiện.

Giác có ba duyên:

a) Người ngũ rán thêm, nguyên nhân vì không thắng nỗi sự mệt nhọc quá sức.

b) Do trải qua ngủ nhiều, không chế ngự nổi sự uể oải tột độ, rồi lại từ trong giấc ngủ, giựt mình thức dậy.

c) Người có việc làm, vì phải có thời gian ngủ, lúc mới ngủ, hẹn đến điểm canh năm, sẽ thức dậy để lễ Phật v.v...

Tóm lại, nói chung là lấy tâm, tâm sở làm tánh.

Vì bốn duyên nên cảm thấy không vui chung cho cả phần vị có tâm(vô tâm), cũng lấy tâm, tâm sở làm tánh. Do sự phiền muộn đó xúc chạm, dẫn sinh tâm buồn rầu.

Tĩnh, cũng lấy đương vị tâm, tâm sở làm thể.

Phát nghiệp có bốn duyên: Ba duyên đầu, như thứ lớp, tức ba thứ "tư duy", nghĩa là phát động suy xét, lo nghĩ và quyết định.

Nếu theo Tiểu thừa thì hai duyên trước có cả hai kiến đạo, tu đạo dứt trừ phiền não, còn duyên thứ ba thì chỉ có tu mới dứt trừ.

Ở đây, dựa theo Đại thừa phát Nghiệp báo chung hai kiến tu chung ở trước. Duyên thứ ba, chỉ là kiến đạo phiền não. Nếu phát báo chung của thiện, thì cả ba Tư đều Thiện. Dẫn sanh phiền não, cũng bất cộng vô minh, đạo đẳng giác dứt trừ. Do kinh này nói: "Các Thánh hữu học, vì đã dứt hẳn vô minh bất cộng, nên không còn tạo nghiệp mới"

Luận Đối Pháp cũng nói: "Ngu thắng nghĩa, phát phước nghiệp bất động; ngu thế tục phát phi phước nghiệp, đều do kiến đạo dứt trừ. Nếu phát nghiệp báo riêng thì Tư thứ ba cũng có cả phiền não Tu đạo.

Kế là thuận theo công dụng v.v... Nghĩa là sát-na đẳng khởi, phát ra gió nghiệp. Gió này thuận theo công dụng thứ ba khởi lên nghiệp tư, đều cùng lúc dẫn phát thân, ngữ. Vì thế, nên suy rộng ra, Bách Luận phá Thắng Luận, nói rằng: "Ông, và tôi đều là một bất động, đâu thể phát nghiệp?" kia lại nạn rằng: Tâm, tâm sở của ông cũng là một, chẳng phải pháp động, đâu thể phát nghiệp.

Ngài Đề-bà đáp: "Dù rằng tâm bất động, một là do tâm tầm, từ dẫn khởi ra gió, gió cũng khởi nghẹp. Lìa bốn duyên dục, thể chỉ là tuệ, có cả hữu lậu vô lậu". Lìa dục lui sụt có năm duyên, hai là mới tu phẩm thiện, thường tư duy hình trạng nam nữ, tức có sức nhân, sức cảnh giới, sức không chánh tư duy là ba.

Thọ, hành thuận với pháp lui sụt: Là năm duyên lui sụt.

Về dứt thiện căn văn có một:

1) Nói duyên nhiều, ít về sau y theo hiện chủng, nói dứt sai khác, hoặc năm duyên; hoặc sáu duyên;

1) Lợi căn.

2) Ý ưa điều ác.

3) Gặp phải bạn ác.

4) Tà kiến nặng.

5) Làm điều ác không có sợ sệt.

6) Đối với chúng sinh không có tâm thương xót.

Người lợi căn, nội tâm tự lo nghĩ, tà kiến mạnh mẽ, nhạy bén, không sợ mọi điều ác, không sanh tâm thương xót, tức là cắt đứt gốc lành. Đây gọi là sức nhân để dứt thiện căn; tức là năm duyên. Nếu lại gặp phải bạn ác, ưa cắt đứt gốc lành, thì đây gọi là do sức duyên mà dứt thiện căn, là có đủ sáu duyên.

Phải là người lợi căn v.v... là dứt không phải độn căn. Với ý ác rộng thì ưa dứt trừ; còn ý ác hẹp thì không thể.

Người ở ba châu, trừ châu phía bắc. Đối pháp, quyển thứ nhất chép: "Tà kiến thuộc phẩm thượng thượng của cõi Dục, có thể dứt thiện căn, chứ không phải phẩm khác. Chỉ Diệt, Đạo, hoặc chung cho tà kiến phẩm hạ của bốn đế, chung cho hành tướng, nghĩa là không phải chi khác.

Phải không có tàm, quí, đều không sợ điều ác, chẳng phải hai tánh khác.

Phải là không từ bi, dựa vào sức nhân này, mới cắt đứt gốc lành. Về sức "duyên", tất nhiên, là vì do gần gũi bạn ác. A-điên-để ca, là người hoàn toàn, nhất-xiển-để ca có chủng tánh, luận Đối Pháp nói: "Cả hai người đều đoạn thiện căn, thiện căn có hai;

1) Hạt giống.

2) Hiện hành.

Dùng thế lực bẻ gãy hạt giống, khiến nó không hiện khởi được, gọi là đoạn, chẳng phải dứt hạt giống. Chỉ dứt sanh đắc chẳng phải gia hạnh thiện khi gia hạnh vượt hơn, phương tiện trước thì không khởi, là cả chín phẩm đoạn, chứ chẳng phải một sát-na, phải vô gián đoạn, chứ không phải như đạo hại.

Điều thiện liên tục, có bốn duyên;

1) Lợi căn.

2) Thấy bạn thân tu phước.

3) Đến với bậc thiện sĩ để nghe giảng về nhân quả.

4) Nhờ duyên trước, nên cảm thấy do dự.

Vì chứng quyết định, nên lại nối tiếp thiện căn.

Luận sư Cảnh giải thích: "Đầu tiên, khi nghe người khác nói là có nhân quả, lúc bấy giờ, nhĩ thức và đồng thời ý thức làm tâm dấy khởi.

Vì sinh do dự, nghĩa là tâm tìm kiếm vì là vô ký nên chẳng phải phiền não si. Chứng quyết định: Là tâm quyết định, cũng là vô ký, chẳng phải thiện chánh kiến. Lại tiếp tục thiện căn: Là giai đoạn nhiễm tịnh. Trong tâm chánh kiến mới nối tiếp thiện căn, vì khi dứt thiện thì dứt hiện hành kia. Nay lại nối tiếp điều lành hiện tại, hạt giống trước có không thể nói nối tiếp. Nếu nói do dự là nghi sử kia, nghi sử vô gián khởi, tâm chánh kiến gọi là chứng, quyết định nối tiếp gốc lành. Phiền não nghi này trong năm tâm buộc về tâm nào? Nếu là giai đoạn tâm quyết định thì không được gọi là nghi, nếu ở giai đoạn tâm nhiễm tịnh thì vì sao từ sau tâm quyết định mới khởi tâm nghi? Do có chướng ngại này nên y theo giải thích trước, không đồng với tát-bà-đa hoặc nghi hoặc chánh kiến nối tiếp gốc lành.

Ngài Khuy Cơ có hai giải thích:

1/ Giải thích đồng với Pháp Sư Cảnh, lại nói thêm rằng: Nếu căn cơ tự lợi, tư duy như thế, vì sanh do dự nên chứng quyết định nối tiếp gốc lành, gọi là do năng lực nối tiếp. Nếu tuy lợi căn, sau gặp bạn lành, nghe được chánh pháp, do đó sanh do dự chứng quyết định mà nối tiếp gốc lành, gọi là duyên lực nối tiếp.

2/ Giải thích thứ hai: Đồng với Tát-bà-đa không lấy bỏ thiên lệch. Pháp sư Bị nói: Vì sanh do dự nên nối tiếp hạt giống, vì khéo chứng quyết định nên nối tiếp hiện hành. Nay giải thích: Nhờ nghe chánh pháp nên không rơi vào cảnh, gọi là tâm suất nhĩ. Kế là tìm cầu danh, v.v... cùng với quyết định mà chưa quyết định biết nghĩa được giải thích. Đến giai đoạn nhiễm tịnh hoặc sanh tâm nghi, sau đó mới nối tiếp điều lành, hoặc tức là chánh kiến mà nối tiếp gốc lành. Nói nhân sanh do dự mà chứng quyết định nên lại nối tiếp gốc lành, nếu giải thích như thế thì lại nhân Tát-bà-đa, trong đây nối tiếp chung sanh đắc thiện và phương tiện thiện. Lúc đoạn thiện thì thắng pháp hết trước, cho nên chánh dứt sanh đắc, lúc lại nối tiếp, do duyên trong ngoài, do hai điều lành này bất định, do nghe chánh pháp thù thắng, duyên ngoài dẫn sanh gốc lành chung cả phương tiện thiện, chỉ tự suy nghĩ, thấy người khác tu phước thường nối tiếp sanh đắc, sau dẫn phương tiện, hoặc lúc đầu nối tiếp điều lành, chỉ khởi sanh đắc, phương tiện sau khởi để vấn nạn sanh. Thắng đã dứt trước, cho nên sau nối tiếp, nối tiếp điều lành cõi Dục,

chẳng phải hai cõi trên. Nối tiếp ngay, chẳng phải nối tiếp dần dần, dần khởi phẩm khác, dứt vấn nạn đã hết cho nên chín nối tiếp liền sanh, cho nên một. Chỗ đoạn sẽ nối tiếp chưa hẳn dứt. Câu-xá quyển mười bảy chép: Trong thân hiện tại có khả năng nối tiếp điều lành hay không? cũng có khả năng nối tiếp, trừ người gây ra tội nghịch, người ấy chắc chắn từ địa ngục sẽ chết, lúc sắp chết nói rằng kia sắp chết, hoặc ngay khi kia sắp thọ sanh, khi sắp thọ sanh nói rằng ở giai đoạn trung hữu thấy tướng của quả sau, bèn nối tiếp thiện căn. Lại nói duyên lực dứt gốc lành, lúc đọa địa ngục thì thế của nối tiếp và dứt bỏ yếu kém, do năng lực dứt gốc lành mà khi chết trong địa ngục thì năng lực của nhân nối tiếp mạnh. Lại ý thích hoại chẳng phải gia hạnh hoại dứt gốc lành, người này hiện tại có khả năng nối tiếp. Nếu đều hoại mà dứt thiện thì phải là thân hoại, sau mới nối tiếp thiện căn.

Kiến hoại, giới không hoại v.v... Nghĩa ấy cũng thế.

Từ đây trở xuống, là nói về sự chết, sống.

Đại văn chia làm hai:

1) Nói về tử sinh phần nội.

2) Nói về thành hoại, phần ngoại.

Trong phần một, trước nói về tử sinh.

Quyển thứ hai ở sau, nói rằng: "Như thế, xoay vần các loài hữu tình" trở xuống, nói về quán "không" mà được dứt hết lậu.

Trong phần trước, trước, nói về tử, sau nói về sinh.

Văn trong phần tử, có ba:

1) Nêu chung về sáu thứ chết.

2) Thứ lớp, giải thích riêng

3) "Lại làm việc thiện, bất thiện" trở xuống, tùy nghĩa, nói nhiều vấn đề.

Trong văn đầu nói: "Nghĩa là vì lượng tuổi thọ cùng tột mà gây ra cái chết, là giải thích chung về nghĩa chết.

Chết bất luận thời hay phi thời, chỉ là xả mạng, gọi là thọ lượng cùng tột ở trong sáu thứ.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Ba cái chết đầu, không hiểu rõ thức lìa thân, tức là chết. Ba cái chết sauhiểu rõ tâm thức chưa lìa thân, thì sắp chết."

Y cứ phần thứ hai, trong giải thích riêng.

Người chết vì tuổi thọ hết: Tức nghiệp, qua đời, đây gọi là thời tử. Phần thứ hai ở dưới, gọi là phi thời tử, áo cơm thiếu thốn, gọi là phước hết. Hoặc vì duyên cớ khác mà chết một cách oan uổng, gọi là không

tránh khỏi bất bình đẳng.

Chín nhân, tức nghĩa chín duyên, gọi riêng là hai-chín

Bảy do không biết về mình hoặc tổn hại, hoặc lợi ích, nghĩa là nhảy xuống nước, gieo mình vào lửa bị kẻ khác làm tổn thương; nhào xuống hầm hố, đó là những cái chết vì ngu si.

Tám là do phi thời, làm việc phi phạm hạnh đói no đi xa, khi bịnh mà phạm cho nên chết. Chín là phi lượng hạnh phi phạm hạnh. Vì nhiễm ái quá độ, nên chết. Luận Đối Pháp nói về ba cái chết:

1) Vì tuổi thọ hết, cho nên chết. Như người sinh ở châu này, sống lâu nhất là một trăm tuổi. Dù nghiệp chưa hết, mà mạng hết nên chết.

2) Vì phước hết nên chết. Say sưa chắc chắn là áo cơm thiếu, vì ngang trái cho nên chết.

3) Vì nghiệp hết nên chết. Vì nghiệp trong ba thời đã hết.

Luận này chỉ dựa vào hiện duyên, để nói về cái chết, không dựa theo duyên quá khứ. Cho nên không vì nghiệp hết mà chết.

Trong duyên, ngoài lìa mình, gọi là phước hết, duyên hợp với mình, gọi là bất bình đẳng.

Luận Đối Pháp nói chung quá khứ hiện tại hợp hai duyên lại gọi là phước. Cho nên hai luận bất đồng. Nếu theo Luận Câu-xá , thì giả định tuổi thọ hết, phước không hết v.v... lập thành bốn trường hợp có thể biết.

Nếu theo luận Đối Pháp thì vì tuổi thọ sắp hết, nên chết, đối với nghiệp hết nên chết, lập nên bốn trường hợp.

1) Chết vì tuổi thọ hết, không phải vì nghiệp hết.

Trong Đại thừa, một nghiệp diệt nhiều đời, Như một đời đầu tiên, vì tuổi thọ của một đời sống đã hết, nên chết, trong khi sức của nghiệp chưa hết.

2) Vì nghiệp hết, nên chết, không phải tuổi thọ hết. Như có một nghiệp chỉ cảm một trăm tuổi, mãn một trăm tuổi rồi, vì gặp thắng duyên, nên mạng lại được sống lâu. Đối với người tuổi thọ kéo dài không hết mà vẫn chết.

3) Có thể biết.

4) Đều không hết mà chết, là người chết, yểu giữa chừng.

Kế là phước hết mà chết, đối với tuổi thọ hết mà chết, có bốn trường hợp:

1) Có người chết vì phước hết, như chết vì đói, lạnh.

2) Có người chết vì tuổi thọ hết, chứ chẳng phải vì hết phước.

3) Như người giàu có tài sản để lại. Phước thọ đều hết cho nên

chết:

4) Cơm áo và mạng sống cùng lúc đều hết, đều không hết mà chết, như người giàu có chết ngang trái vì bị người khác giết.

Kế là trong ba tánh tâm mà chết, có hai:

1) Nói về tâm thiện, bất thiện, mà chết.

2) Nói tâm vô ký, mà chết.

Trong phần đầu có hai:

a) Nói riêng về hai tánh tâm mà chết.

b) Nói lại sự khác biệt về tướng chết của hai tánh tâm.

Chết có ba giai đoạn tâm:

1) Tâm ngay lúc chết, tức sát-na sau cùng, Duy thức nói là đệ bát thức. Luận đối pháp nói: "Chết, có tâm sau cùng, sinh có sát-na đầu tiên. Trung hữu có sát-na đầu, chỉ có tánh vô ký.

2) Kế là tâm nhuận sinh ở trước, chỉ tương ưng với ngã ái của thức thứ sáu.

Luận Đối Pháp nói là chín thứ qua đời, tâm chỉ có hữu phú vô ký.

3) Kế là trước nói về lợi tâm, tức ba tánh này là hiện hành của tưởng thô. Hiện hành của tưởng tế là tâm vô ký, tức là tâm ngã ái. Đây là nói thức thứ sáu. Nếu gồm thức thứ tám tức tâm sau cùng, nên nói là không thể ghi nhớ pháp thiện ác.

Y cứ trong tùy nghĩa tạp thuyết thứ ba, văn chia làm tám:

1) Nói về loại nào trong ba tánh khởi trước.

2) Nói về nguyên nhân cái chết.

3) Nói về tướng thiện ác.

4) Nói về tướng nhuận sinh.

5) Nói về sự giải bày chi tiết.

6) Nói về căn mất ngay mất dần dần.

7) Cái chết có nhiều tên gọi khác nhau.

8) Tướng xả trên dưới.

Sức của hai nhân trong văn thứ hai, đầu tiên là hạt giống của danh ngôn. Sau là nghiệp, hai nhân thuần thục ở đời kế của người này, nay nhanh chóng xả mạng.

Trong văn thứ ba, nói là thọ hết, nghiệp trước dẫn đến quả rồi, hành bất thiện và thiện, nghĩa là trongkiến có tướng ở trước, như phần sau của mặt trời: Lúc mặt trời sắp lặn, hoặc núi, ảnh của chỏm núi:

Người có nghiệp ác phẩm hạ, đương tướng, như ảnh của chỏm núi che khuất lưng chừng; phẩm trung, như núi che khắp; phẩm thượng,

như phần sau của mặt trời hoàn toàn che khuất. Hoặc phẩm hạ như ảnh của phần saumặt trời che khuất; phẩm trung, như núi che khuất; phẩm thượng như ảnh của chỏm núi, che hoàn toàn. Đây là khi sắp qua đời, do nghiệp ác trước kia mà được thấy tướng của đương quả. Dưới đây sẽ nói về lý do khác nhau.

Không nói về nghiệp bất thiện của phẩm hạ vì phần nhiều không có tướng ác nên không nói.

Phần thứ tư, giải thích trong tướng nhuận sinh. Cảnh sư v.v... Giải thích: "Đại khái, nói về nhuận có hai thời gian:

1) Giai đoạn vị sắp qua đời, nghiệp ái thấm nhuần, thọ sinh trung hữu. Vào cuối trung hữu, tâm khởi ái thấm nhuần, tất nhiên, thọ sinh hữu. Hai thời gian này khởi ái, vì chỉ là do tu dứt trừ, nên luận Đối Pháp quyển năm chép: "Tự thể ái này chỉ là "câu sinh" hữu phú vô ký tánh, tự thể của ái này đã là ẩn mất. Sắp biết, tức chẳng phải phát nghiệp phiền não, vì luận Đối Pháp nói "Câu sinh", hoặc khả năng phát hành nghiệp ác, là vì bất thiện.

Cho nên trong "Câu sinh" ái có chín phẩm.

Ba phẩm trên, miễn cưỡng là bất thiện có khả năng phát nghiệp. Sáu phẩm dưới là ẩn mất vô ký, không thể phát nghiệp. Khi sắp chết, và tâm cuối cùng của trung hữu. Bấy giờ, vì tâm tế, nên chỉ khởi sáu phẩm sau, không phát nghiệp. Yêu cha, mẹ là "Duyên" "sinh hữu". Tâm cuối cùng của trung hữu khởi kiến trái ngược. Tìm lúc giao hội, gọi là tìm "sinh hữu". Luận Đối Pháp cũng nói rằng: "Bậc thánh đã lìa dục, với sức đối trị rất dữ dội nên dù chưa vĩnh cắt đứt hẳn ái này, nó vẫn không hiện hành. Do sức tùy miên làm cho tướng sinh nối tiếp".

Nhưng văn quyển năm mươi chín bất đồng, văn ấy nói bảy thứ kiết sinh nối tiếp nhau.

1) Do triền và tùy miên nhuận sinh, nghĩa là các phàm phu.

2) chỉ có tùy miên nhuận sinh, nghĩa là đã thấy dấu vết của bậc Thánh. Văn kia đã như thế, là Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm, A-na-hàm đều gieo trồng nhuận sinh. Vì sao hai chỗ không đồng nhau?"

Ngài Tam Tạng giải thích: "Nên nói là đa số phàm phu đều khởi ái, bậc thánh thì tùy miên, ở giữa biện luận về tế. Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm khởi ái, A-na-hàm thì tùy miên, cũng có thể Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm dù hiện hành ái, nhưng do sức trí chế ngự, không đồng với sức đã khởi ái của phàm phu. Cho nên, nói chung, rằng đã thấy dấu thánh, chỉ tùy miên nhuận."

Luận sư Trắc nói: "Du-già y theo nhuận, có thuyết chỉ tùy miên.

Tạp Tập thì y cứ ở nhuận sinh.” Có thuyết nói là hiện hành ác, nên không trái nhau.

Vì ở giai đoạn tử, vì bỏ đạo gần, nên chỉ có hạt giống thấm nhuần. Nếu khi ở Trung hữu thì vì bỏ Thánh đạo xa, nên cũng hiện hành.”

Bị Luận sư nói: “Nếu bất hoàn, thì ở Sơ thiền v.v... chưa dứt hết ái, cho nên mất ở tầng trời dưới, sanh ở xứ trên cũng khởi ngã ái, nhưng văn luận này y cứ khi chết muốn sanh lên cõi trên, cho nên nói không khởi.

Từ trên đến đây, đã nói chỉ có ái nhuận sinh. Nếu theo quyển năm mươi chín chép: “Toàn cõi, tất cả phiền não đều có thể do kiết sinh.”

Ngài Tam Tạng giải thích: “Khi sắp qua đời và tâm cuối cùng của Trung hữu, nhất định sẽ khởi ái, vì ái này chính là nhuận sinh. Hai thời gian này kế trước được khởi, vì kiết khác giúp đỡ nhuận sinh, vì ái chính là nhuận sinh,. cho nên luận này nói rằng: “Khi sắp qua đời, cho đến chưa tới phần vị tưởng tối tăm, là thời gian dài đã tập ngã ái hiện hành.”

Luận Đối Pháp quyển năm chép: “Về sức nối tiếp nhau có chín thứ qua đời tương ưng với tự thể, ở trong ba cõi đều khiến cho sự sinh của cõi Dục, Sắc, Vô Sắc nối tiếp nhau.”

Nhiếp luận cũng chép: “Nếu không có tu đạo, thì các hành vô minh, sẽ không thành thục.”

Kinh Thập Địa cũng nói: “Thức là hạt giống, nước ái là thấm nhuần, che lấp do kiết khác sinh, gọi là sắc thân. Do đây kiến lập sinh báo của trung hữu.

Có hai giải thích:

1) Sinh báo của trung hữu tức “Trì nghiệp thích”.

2) Trung hữu và sinh báo là “Tương vi thích”.

Thứ năm, trong giải chi tiết, trừ trời, na-lạc-ca, trời, chỉ là quả của nghiệp thiện. Trong địa, ngục thường giải chi tiết. Lại, Tu Hà Tu nói: “Nhẹ, nghĩa là người làm nghiệp thiện, thông thường, thoát khỏi chi tiết là nghiệp ác chiêu cảm. Nhưng người làm điều thiện thì nghiệp ác sẽ nhẹ và nhỏ, cho nên việc thoát khỏi chi tiết cũng nhẹ.

Thứ tám, trong tướng xả trên dưới, chỉ có chỗ tâm là xả, nghĩa là trước kia dù trên dưới, cảm xúc lạnh khởi dần, đến chỗ tim vẫn chưa khổ lạnh cho lắm, tức thì, về sau, ở chỗ tâm, thức khi xả, lại từ vị trí tim, cảm giác rất lạnh khởi đầy khắp sở y.

Nay, theo văn này thì trên, dưới xả dần, đều đến chỗ tim.

Tương truyền xưa nay, nếu người nào gieo trồng việc thiện, thì

cả tứ chi lạnh dần đến đầu, mặt, mới chết. Nếu kẻ gây ra nghiệp ác, thì sẽ đọa vào loài quỉ, thì từ đầu lạnh dần đến bụng, mới chết. Nếu sẽ sinh vào loài súc sinh, thì lạnh dần đến đầu gối, mới chết. Nếu sẽ đọa vào địa ngục, thì lạnh đến chân, mới chết, tức đều không có văn chứng minh.

Lại xưa, ngài Thế Nhân giải thích: "Nếu người làm nghiệp lành sanh khởi cảm xúc lạnh nhất định phải hướng lên trên; nếu kẻ gây ra nghiệp ác mà khởi cảm giác lạnh thì chắc chắn phải hướng xuống dưới."

Có người giải thích: "Nếu người đó sẽ sinh lên cõi thiện, thì từ chân lạnh dần đến đầu mới chết. Nếu người đó sẽ sinh đường ác, thì từ đầu lạnh dần đến chân rồi mới chết."

Đây là vì chưa đọc luận này, nên người ta tín theo tình riêng của con người.

Y cứ thức A-lại-da chân thật thì khi mới thọ sinh, trước hết, là chỗ nương gá, tức gọi trái tim bằng thịt. Nếu thức xả trái tim thịt, tức gọi là chết. Cho nên cuối quyển này chép: "Lại nữa, chỗ thức Yết-lạ-lam nương trước hết, gọi là trái tim thịt".

Như thế, thức nương tựa đầu tiên nương gá chỗ nào thì sau này sẽ xả sau cùng."

Từ đây trở xuống, là nói về sinh. Trước hỏi, sau đáp. Văn trong đáp có ba:

1) Nói về phương tiện sinh của Trung hữu.

2) Bấy giờ cha mẹ tham ái đều tột độ trở xuống, là nói về sinh có căn bản sinh.

3) Trong luận này quyển hai chép: "Lại, lúc yết-la-lam tăng trưởng dần"trở xuống, là nói về bản hữu tăng trưởng dần. Nói sinh ở đây, tức là chi sinh.

Duy Thức nói: "Bắt đầu từ Trung hữu cho đến bản hữu, chặng giữa chưa suy yếu, biến đổi trở lại, đều là thời gian thuộc về chi sinh, nói trong Trung hữu có hai mươi hai môn

1) Nói về nhân duyên của Trung hữu, vì ngã ái vô gián đã sinh, là nhắc lại thời gian trước khi sắp chết, khởi lên "Ngã ái", dù tiếp theo nhuận ái diệt, là chính thức khởi tâm chết.

Ở đây, vì hiện nêu thời gian ban đầu, nêu lược qua không nói.

Từ vô thỉ đã ưa chấp mắc nhân hý luận đã huân tập, tức là hạt giống danh ngôn. Đối với cái có trong sự sinh là nhân duyên gần do nghiệp nhân tịnh, bất tịnh đã huân tập.

Phần "Có" được huân tập đối với cái "có"trong sinh là duyên tăng thượng. Cho nên, luận Hiển Dương nói: "Huân tập từ vô thỉ là nhân, nghiệp thiện ác là duyên"

Thể sở y kia: Nghĩa là lại-da của trung hữu và uẩn đồng thời là thể sở y, vì sức tăng thượng của hai thứ nhân, chính là nói "ngã Ái" trước và nghiệp tịnh, bất tịnh, gọi là sức tăng thượng.

Từ tự chủng tử, tức ở chỗ này, dị thục trung hữu vô gián được sinh, có nghĩa là từ danh ngôn huân tập từ chũng tử, tức ở ngay trong tử hữu diệt đã có sinh, như ngay ở chỗ hạt giống mất, thì có nẩy mầm."

Hỏi: Chỗ chết ở cõi Dục, cõi sắc trung hữu liền sinh phải không?"

Việc đó có thể là như vậy chăng? Cõi Vô Sắc chết, nếu sinh xuống cõa dưới, là đã hiện Trung hữu sẽ từ chỗ nào sinh?"

Đáp: Theo Luận sư cảnh giải thích, thì tùy theo chỗ chết trước, trung hữu hiện tiền. Nếu ở Vô Sắc chết, lại sau khi Vô Sắc còn trải qua vô lượng đời, từ lúc Vô Sắc chết sinh xuống cõi dưới; đã khởi trung hữu.

Lại, trước, từ cõi dưới chết, sinh lên xứ Vô Sắc, trung hữu hiện tiền.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Việc này có một vấn nạn, nghĩa là như ở cõi Dục, được sức nghiệp của định cõi Sắc, cũng nhỏ nhoi trở thành nghiệp báo sau. Kế đến, được nghiệp của định Vô Sắc vượt hơn là sinh báo. Sinh cõi Vô Sắc, thọ sinh báo rồi, sinh trong cõi sắc, mới thọ hậu báo.

Bấy giờ, hai mươi kiếp không của cõi Dục, là chỗ mà tiền thân cõi Dục chết, Trung hữu hiện tiền.

Hướng về cõi Sắc sinh, việc này cũng khó giải thích. Nên nói là hiện ra ngay chỗ sẽ sinh. Về lý cũng đâu có lỗi. Dù có lý giải này, thật sự không đúng, vì Trung hữu hiện ra ở chỗ chết trước, lý ấy là đúng.

Vô Sắc không có chỗ, tức ở chỗ nhập định chết, thọ quả cho nên, từ chỗ chết Trung hữu hiện tiền. Nếu trung hữu ngay ở chỗ sinh hiện tiền, tức là đã phải đi quá xa, chỗ sinh hãy còn xa vời, cái gì truyền thức tiếp theo? Cho nên, thuyết trước là phải.

Ở đây dựa theo nhà bình luận Bà-Sa, thì "Ngay chỗ sẽ sinh, Trung hữu hiện tiền". Trong Đại thừa không thấy văn, cũng có thể lấy văn của Tiểu thừa làm chứng, cho nên thuyết này là đúng".

Hỏi: "Nếu vậy, Vô Sắc mất sinh xuống cõi dưới, đã tùy theo chỗ sẽ sinh, Trung hữu hiện tiền. Vô Sắc kia không có qua, lại thì đâu có Trung hữu?"

Giải thích: “Phải có Trung hữu khởi ý nhiễm ô cầu sinh, lại, nhuận sinh có nghiệp, hoặc vì phải khởi trong Trung hữu.”

Bà-Sa giải thích rằng: “Vô Sắc kia, trước đó đã tạo nghiệp chiêu cảm Trung hữu. Dù không có qua lại cũng vẫn thọ Trung hữu, vì do nghiệp lực đã dẫn dắt, tất nhiên sẽ khởi.

2) Chết sống đồng thời.

3) Đủ căn, vì đối với môn lục xứ, thường tìm kiếm hữu.

4) Tướng trạng.

5) Cảnh thiên nhãn cực tịnh, tức quảng tuệ của Đại Bồ-tát, thiên nhãn của Thanh Văn có thể nhìn thấy. Quả báo của chư thiên được thiên nhãn mà mắt của Luân Vương không nhìn thấy. Trung hữu mầu nhiệm, vì ở nơi A-Nậu trần (cực vi trần)

6) Không đồng với thuyết nói là khởi ngã ái bên trong, trước phần vị sắp chết. Chỉ khởi ái cảnh giới, vì “Duyên cảnh sẽ sinh”

7) Đồng với hình sẽ sinh, vì chiêu cảm một nghiệp.

8) Như thiên nhãn thấy sắc ngoài chướng ngại.

9) Thân đi qua, như được thần thông.

10) Không thấy cõi khác, thấy đồng loại và chỗ thân sẽ sinh.”

Hỏi: Trung hữu của hữu tình thấy bao nhiêu thế giới?

Giải thích: “Tùy vào chỗ sinh mà mắt thấy thích hợp, hoặc cõi Tam thiên hoặc ngoài cõi Tam thiên, trong đó, Trung hữu đều thấy cả.

11) Hành tướng nghiệp ác, mắt thấy trở xuống. Người tịnh đọa trong ba đường ác, dù thấy chỗ sinh, nhưng thấy chỗ ấy tịnh vượt hơn, cho nên ưa sinh. Nếu thấy tướng ô uế thì không thích sinh. Cho nên luận Câu-xá chép: “Vị trời đâu hướng lên, địa ngục thì đầu chúc xuống văn này đều nói địa ngục, mặt nhìn xuống dưới, không phải đầu không hướng xuống dưới, nhưng vì với hai đường khác cũng giống nhau ở chỗ nhìn xuống dưới, nên đồng nói như thế.

12) giới hạn thời gian sinh: bảy ngày chết một lần, thế của tuổi thọ đồi bại, cho đến trải qua bốn mươi chín ngày trụ, sẽ được chỗ sinh.

Hỏi: Có chúng sinh tạo nghiệp Luân vương. Khi chưa đến kiếp tăng, người đó đã bám trụ Trung hữu của Luân vương, đâu không lâu được kiếp tăng?

Giải thích: “Xét ra có người này, liền đến thế giới khác, sẽ được chỗ sinh.

13) Có thể chuyển chỗ sinh: khi sinh, hai duyên chưa hợp, nghĩa là cha mẹ v.v... Chưa hòa hợp. Cầm thú v.v... thì phi thời, như chó sinh trong loài chồn v.v... Vì thời gian, nơi chốn chưa hòa hợp. Hoặc như

người chê bai giải thoát, đọa vào địa ngục v.v... Đều có thể chuyển.

14) Giải thích tên khác, có bốn thứ tên:

Hỏi: “Tướng của bốn “hữu”, so sánh đều có Trung hữu, sao lại nói riêng: “Gọi đây là Trung hữu”?

Giải thích: “Nếu Trung hữu kia không phải chạy đến trung gian của hai cõi để khởi, thì sẽ được gọi là Trung hữu. Ba “hữu” khác thuộc về cõi kia, dù có nghĩa Trung gian, vẫn không gọi Trung hiếu.

Kiền-Đạt-phược, Hán dịch là tầm hương hành, nghĩa là tìm kiếm mùi hương ở chỗ sẽ sinh mà đi đến. Hoặc chỉ ăn mùi hương, vì hương giúp đỡ chúng. Như người hóa, lạc, gọi là tầm hương. Ở đây, chỉ là tên gọi ở cõi Dục, không phải người cõi sắc. Trung hữu kia dù không tìm hương, nhưng hễ loại tìm hương thì gọi là tìm hương. Thấy chỗ sinh, thì khởi ái, không nghe mùi hương, tự vì không có tỷ thức, vì chỗ sinh không có mùi hương.

15) Ba cõi có, không, trừ cõi Vô Sắc, vì không có hình và xứ.

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Trong hai cõi Dục và Sắc, cũng không nhất định có Trung hữu. Người biến thành cọp, chim sẻ hóa thành nghêu v.v... Vì chúng không có Trung hữu”.

Kinh Niết-bàn chép: “Hoặc nói cõi Dục, cõi Sắc có Trung hữu; hoặc nói cõi Dục không có trung hữu, đều không hiểu ý ta. Nếu tất cả có, thì vì sao nói có, vì không hiểu ý ta nên thừa nhận chung là không. Người dáng mạo do dự thì có. Kẻ nhanh nhẩu lại bảo là không. Thân họ sẽ sa vào địa ngục, vì những việc này đều không”.

Dù có thuyết này nhưng ở đây xét lại kinh Niết-bàn thì thấy không có chữ dục sắc. Kinh ấy nói hai mươi mốt cặp tránh luận văn chép: “Hoặc có Trung ấm, hoặc không có trung ấm”. Theo văn dưới đây giải thích, hễ nói cóTrung ấm không có trung ấm, đều không hiểu ý ta. Vì sao? Vì cõi Dục, cõi sắc có; cõi Vô Sắc không có, không phải vì một bề có, không, cho nên làm chứng không thành.

Thân người kia sa vào địa ngục v.v... chiếu theo luận Bà-Sa quyển bảy mươi chép: “Tỳ-nại-da nói, Độ khiến ma la v.v... ngày thân này sa vào địa ngục Vô gián”

Hỏi: “những người này có thọ Trung hữu không?”

Đáp: “Có thọ thân Trung hữu. Nhưng vì thời gian quá nhanh, khó thể biết, nên nói như này: “Một sát-na đầu tiên, là uẩn của “tử hữu” diệt, uẩnTrung hữu sinh, cho đến nói rộng ra.”

Người biến thành cọp v.v... Như sư Thuận cảnh nói: “Quả Báo riêng của những người này dù thay đổi, nhưng báo chung không thay

đổi”.

Luận Bà-Sa lại chép: “Luận Thi Thiết nói: vào “Thời kiếp sơ, có người bỗng nhiên đi bằng bụng, thân hình đã thay đổi, gọi chung là rắn. Lại có người bỗng nhiên sinh ra con trâu thứ ba, với thân hình người đi đã đổi thay, mà vẫn gọi chung la con voi.”

Hỏi: Chuyển biến như thế, thì có chết sống hay không? Cho đến nên đáp rằng: “Người kia không có chết sống.”

Hỏi: “Làm sao cõi người liền thành bàng sinh. Nhưng với thân hình người đó trước và sau có khác trong đó, có thuyết nói: “Người ấy thường là người”.

Có thuyết nói: “Lại là bàng sinh v.v...”

Có sư khác nói: “Người đó có chết, sống.” Có thuyết nói như thế này: “Người ấy không có chết, sống.” Cho nên trong hai thuyết, thuyết đầu là hay.

“Người trải qua chết sống, phần nhiều quên hết chuyện xưa. Vì họ đã nhớ lại những việc xưa, nên không có chết sống. Vì thế, nên biết được cõi Dục, cõi sắc, tất cả nhất định có Trung hữu”. Thuyết này là hay. Nhưng kinh Trung Ấm nói: “Ấm trong Vô Sắc lễ đức Như Lai”. Giải thích: “Là kinh của Đại chúng bộ, nên không nhọc giải thích”.

Nay, sưu tầm luận chánh lý quyển hai mươi ba, Luận sư Nguyên Du giải thích: “Có Bộ sư khác chấp rằng, không có trung hữu, tức Đại chúng bộ, Thượng tọa bộ; Hóa địa bộ đồng lập không có Trung hữu, so với lời trước dường như mâu thuẩn.

Xét Dị Bộ Tông luận; Đại chúng bộ; Nhất Thiết bộ; Thuyết Ra đời bộ; Kê Dẫn bộ, đều đồng nghĩa với bản tâm, đều cho rằng không có Trung hữu.

16) Dốc hướng về tướng, thấy tướng địa ngục, nghĩa là đã thấy đồng loại cũ, vui mừng chạy đến, cảnh chỗ sinh trở ngại, tức là liền nối tiếp sinh ngay.

17) Nói Trung hữu chỉ là hoá sinh.

18) Đầu tiên là nói tâm hướng đến địa ngục. Sau, so sánh nói hướng về bốn đường. Như Anh quỷ, cần cổ có bứu to, bị ép ngặt, không thể cắn ăn được.

Quyết trạch phần chép: “Một phần quỷ súc sinh thường cảm chịu mọi đau khổ, đồng với địa ngục. Nhưng ở chỗ này chỉ nói là cõi quỷ vì nặng, nên lược nêu.

19) Do ba chỗ hiện tiền được vào thai mẹ.

20) Không có ba chướng ngại. Đầu tiên là nêu, kế là giải thích

riêng, sau hợp kết hai môn được vào thai mẹ.

Quả cây gai lúa mì, nghĩa là có quả cây gai, lúa mì che lấp bụng sản phụ.

Như hình xe ốc, nghĩa là vì lớn rộng. Hoặc có hình công, có uế có trược. Vì lỗ không xuôi theo ngay thẳng, nên khó đặt yên đứa con. Chỗ ấy nhơ nhớp, ghê tởm, các thứ nước tuôn chảy vẩn đục, không thể nắm lấy để thành chỗ nương tựa. Hoặc cảm nghiệp đại Tông Diệp. Nghĩa là tự nó cảm đến nghiệp Đại Tông Diệp, cha mẹ không có; hoặc tự không có cha mẹ

21) Cha mẹ khởi điên đảo

22) Bạc phước, nhiều phước, nghe thấy tiếng, tướng.

Từ đây trở xuống, là nói về sinh hữu.

Văn phân làm hai:

1) Nói về chi thức nương dựa Trước hết.

2) Quyển thứ hai sau, đầu tiên, là nói về hạt giống có hay không.

Trong chia trước có hai.

a) Nêu chung chỗ nương tựa.

b) Từ "thế nào v.v..."trở xuống, là giải thích riêng về nghĩa đó. Trước hỏi, sau giải thích. Trong giải thích có năm.

1) Nói về tướng trạng nương tựa.

2) Các căn nương tựa đây, thứ lớp sẽ sinh.

3) Các căn y xứ cũng theo thứ lớp sinh ra, "danh" được viên mãn.

4) Thức dựa vào sắc, cùng chung an, nguy

5) Trước là dựa vào trái tim thịt, về sau xả từ đây.

Nghĩa là tim thịt này, nơi được tiết ra tinh huyết của cha mẹ hợp thành một bộ phận.

Tâm cuối cùng của trung hữu khởi ái, phiền não, gọi là điên đão. Thân cuói của Trung hữu gọi là "Duyên" điên đảo, tức một bộ phận phi tình kia, tinh huyết với trung hữu đều diệt, tứctrong cũng thời gian này, do sức của hạt giống có căn vi tế và đại chủng tạo căn, và căn "hữu"khác, đồng là tinh huyết bất tịnh của phần vị hữu tình hoà hợp, nắm lấy sự sinh.

Nói có các căn đại chủng v.v... của trung hữu Yết-la-lam này, nghĩa là ở đây, Luận sư cảnh giải thích: "Văn này là giải thích "năng tạo" lìa "sở tạo".

Kế về sau là nói đồng xứ không lìa nhau, nghĩa là văn này y cứ vào lúc sơ sinh, bốn căn chưa khởi.

Đã có địa đại năng tạo địa, y cứ ở nơi chốn kia, nên được lìa nhau. Nếu lúc sáu xứ, bốn căn sinh, rồi, thì căn và đại thiệp nhập lẫn nhau, như các vị trí có nhiều ngọn đèn soi sáng đều không khác nhau, thì gọi là đồng xứ không lìa nhau.

Luận sư Bị nói: “Năm tướng dù riêng, mà do một địa tạo, vì đã có thân căn với địa đại, đều cùng có.”

Phần thứ hai nói: “Đồng xứ chưa có bốn căn,” cho nên văn này nói: “Nghĩa lìa nhau không trái nhau. Dù có địa đại, nhưng vì không tạo ra bốn căn, nên chỉ y cứ ở chủng loại, giả gọi là “năng tạo”

Pháp sư Khuy Cơ, về sau nói: “Đầu tiên có đại cbủng các căn, và có đại chủng của các phù căn, nghĩa là nói đại chủng tạo thân và đại chủng tạo phù thân trần, là đại chủng tạo bốn căn khác, chẳng phải có riêng mà là nương tựa nhau mới có, vì là nghĩa tạo. Không như vậy, thì há lại chỉ có đại chủng mà không có sở tạo ư? Tất cả bốn đại chủng của cõi Dục, đều không lìa sắc xúc v.v... ”

Hỏi: “Văn nói và chỗ sở y của căn, đại chủng đều cùng sinh sở y và xứ có gì khác nhau không?

Giải thích: “Nếu nói ngay, thì sở y tức là bốn đại tạo căn. Nếu nói sở y xứ, thì xứ tức là bốn đại tạo căn. Nếu nói sở y xứ, thì xứ tức là bốn trần sở y của căn, đây là vì nêu chung.

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 1 (Phần Cuối)

BẢN LUẬN QUYỂN 2

Từ đây trở xuống, là nói trong sinh hữu.

Đoạn thứ hai, nói về hạt giống có hay không, trong đó, trước là y cứ năm tánh để nói về hạt giống có hay không.

Nói Bát Niết-bàn và không có Niết-bàn, tức nói về ảnh là người bất định. Về sau, y cứ vào tự thể báo chung của ba cõi, để nói về hạt giống theo đuổi.

Về danh nghĩa của năm chủng tánh đó, theo kinh Lăng-già nói về năm hạt giống. Không có hữu tình vô tánh, cuối cùng không thành Phật, nghĩa là dùng nghĩa riêng để nói về Bồ-tát xiển-đề, cuối cùng không thành Phật.

Xét luận này để nói năm hạt giống. Quyết định và vô tánh, cuối cùng không thành Phật.

Về đạo lý lập phá của các Luận sư mới, cũ, đều lược qua không nói rộng về pháp nhĩ tâm huân nghĩa hạt giống mới huân tập, nghĩa là như thức luận.

Từ đây trở xuống, là nói bản hữu dần tăng trưởng, văn được chia làm hai.

Trước, nói về tướng tăng trưởng trong thai. Sau, là "Sau khi sinh lần lượt" trở xuống, là nói về làm việc ngoài thai.

Trong phần Trước lại có hai:

1) Y cứ vào tướng sai khác của hạt giống, để phô bày quả tăng trưởng.

2) " Lại, ở nơi thai" trở xuống, là chính nói về sự tăng trưởng của phần thai.

Trong phần trước có mười:

1) Danh sắc tăng dần.

2) Dụng của nhân không đồng.

3) Phàm, Thánh thấy khác nhau.
4) Thọ khởi sai khác.
5) Hạt giống mới cũ.
6) Nghiệp báo ba thời.
7) Có nhiễm, lìa nhiễm.
8) Tùy miên thô nặng.
9) Các tên của hạt giống.
10) Chuyển xả, chuyển đắc.

Y cứ ở phần thứ năm, trong hạt giống mới cũ, lại nói thể của hạt giống từ lúc vô thỉ đến nay v.v... Ngài Hộ Nguyệt nói: "Hạt giống vốn có do tân phát khởi huân tập, mới sinh, cho nên gọi là mới, văn này làm chứng.

Ngài Nan Đà nói: "ở đây nói danh ngôn, thân hạt giống của bản thức mới huân tập từ vô thỉ, nên không thể tự được quả di thục,cần phải do tịnh nghiệp mới huân chiêu vời có công năng sinh ra nên gọi là mới."

Ngài Hộ Pháp nói: "Danh ngôn và hạt giống nghiệp, đều có pháp nhĩ mới huân, nhưng hạt giống của danh ngôn kia, dù rằng pháp nhĩ cũ thành, nhưng không có chi huân, nên không thể được quả. Mới cũ hợp dùng thì quả kia mới sinh. Đối với Nghiệp chiêu cảm quả và danh ngôn mới kia, nếu nói quả đã sinh, thì nói hạt giống này là quả đã thọ, tức là hạt giống sẳn có ở trước là hiện hành nghiệp được huân phát tịnh, bất tịnh kia. Nếu được quả xong, gọi là quả đã thọ, nhưng chũng tử của danh ngôn dù được quả xong nhưng công năng vô tận, gọi là không tiếp nhận tướng tận. Nếu hạt giống của nghiệp theo thế lực của nghiệp kia, hoặc dưới một đời, hai, ba, bốn đời, cuối cùng có lúc cùng tận, gọi là có tướng thọ cùng tận.

Phần thứ sáu, là giải thích trong nghiệp báo ba thời.

Nói là dù quả khác sinh cần phảo do tự chủng. Luận sư Cảnh giải thích:

Thể của một quả khởi, đáp lại hai thứ

Nhân chia làm hai quả, đáp lại hạt giống nghiệp. Gọi là quả Dị thục, đáp lại hạt giống của danh ngôn, gọi là quả đẳng lưu. Dù đối với nghiệp kia có nghĩa sinh của quả Dị thục khác, phải do nhân gần tự hạt giống của danh ngôn, mới bắt đầu được sinh.

Một cho là: "dù trừ đời này, quả của vô lượng đời khác sinh, phải do tự chủng, mà thọ lượng của đời này đã tận biên, sinh ra hạt giống của quả đời này, gọi là quả đã thọ. Hạt giống của tự thể của đời sống khác,

vì chưa cho quả, nên không gọi là quả đã thọ.

Nói là “Nhưng hạt giống này cũng chỉ trụ phần vị này”. Luận sư Cảnh nói: “Nhưng ở đây không nhất định tiếp nhận hạt giống. Nếu khi thọ báo, thì không lìa ba thời, cho nên nói là cũng chỉ tru phần vị này”

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: “Trong nghiệp thuận thọ, báo nhất định, còn thời không nhất định, chủng thử duyên sai khác nên hiện tại chưa được thọ quả, nhưng cũng chỉ dừng lại ở phần vị thuận với hiện thọ”

Luận Hiển Dương chép: “Nghiệp có ba: Thuận hiện thọ, sinh thọ, và hậu thọ. Hoặc chia làm bốn, là thêm bất định thọ, Hoặc chia làm năm, trong bất định thọ lìa thời gian và báo định với bất định làm hai nghiệp”.

Văn này không nói thuận hiện thọ, là ý nói nhiều thời gian không tiếp nhận hạt giống của quả, vì dù trải qua nhiều kiếp, nhưng không hư mục. Tuy nhiên, trong Đại thừa, nếu hạt giống nghiệp có giảm một đời, cho đền nhiều đời, thì từ khi mới thọ, gọi là hiện đời, ba thời sau, là nghiệp riêng. Do nghĩa này nên cũng có nhiều thời gian thuận với hạt giống hiện thọ, chỉ vì báo riêng, cho nên không nói. Với thí dụ kia, sư nói có tám nghiệp, đó là ba thời và bất định, đều có định, bất định nghĩa lá thuận với hiện thọ, thời gian nhất định, báo không nhất định, báo nhất định, thời gian không nhất định, chia làm hai, y theo chỗ khác có thể biết. Nghiệp thứ tư này không dựa riêng ba tời gian, chỉ phân biệt chung. Luận Hiển Dương phá Tát-bà-đa rằng: “Nếu nghiệp vô gián nhất định thuận với sinh thọ không thể thay đổi. Nghiệp thiện ba cõi, Phi tưởng là trên hết, lẽ ra cũng không vượt hơn được Thánh Đạo. Nghiệp vô gián kia đã có thể thay đổi, tất nhiên nghiệp thiện cũng như thế.

Nay, tợ như đồng thí dụ trong Đại thừa: “Nghiệp năm nghịch của vua A-xà-thế kia sám hối không thọ, tức là sinh báo có thể thay đổi, báo đều không nhất định. Cho nên Quyết Trạch nói: “Quyết định thọ nghiệp, nghĩa là dựa vào thuyết nói trong sự nối tiếp nhau của người chưa giải thoát sẽ không có quyết định thọ nghiệp. Do đó thuận với hiện nghiệp v.v... đều là hai nghiệp thành. Tuy không thấy chánh văn nhưng theo lý thì có lỗi ấy.

Thứ bảy là có nhiễm lìa nhiễm.

Pháp sư Cảnh nói: “Sau hiện sinh, kể cả bất định, tùy theo có dục, ly dục trong một thức lại-da, tất cả đều đồng. Dù rằng báo của ba thời khác nhau, nhưng trước sau là một hành, nghĩa là vì thân nối tiếp nhau”.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Trong một cõi có hạt giống các cõi, hệ nghiễm đồng, lìa nhiễm trái với đây.

Văn thứ tám, giải thích: “Thô nặng có ba nghĩa:

1) Nghĩa tổn não, chỉ có pháp nhiễm ô

2) Nghĩa không có kham nhậm, cũng có cả vô ký.

3) Tánh có nghĩa lậu, có cả thiện hữu lậu. Hạt giống của pháp thiện không có hai nghĩa trước, nên không gọi thô nặng. Nhưng luận Quyết Trạch nói có tự tánh nghiệp thô, nặng. Luận Đối Pháp cũng gọi hữu lậu thô nặng.

Y cứ nghĩa thứ ba cũng gọi thô nặng, cho nên, tất cả tự thể sở y tức là thân năm uẩn Dị thục, nơi phiền não nương tựa, gọi là chỗ mà thô nặng theo; hạt giống vô ký khởi, gọi là cái do thô nặng sinh ra.

Thể là Dị thục vô phú, vô ký, gọi là tự tánh thô nặng.

Thứ chín, các tên của hạt giống, lược nêu có mười một:

1) Giới: Là nghĩa nhân, nghĩa tánh

2) Chủng tánh: Nghĩa riêng của loại

3) Tự tánh: Nghĩa thể

4) Nhân: Nghĩa là năng sinh ra cái khác.

5) Tát-ca-da: Nghĩa thân giả dối, có thể phá hoại.

6) Hí luận: Nghĩa phân biệt đối tượng được phân biệt.

7) A-lại-da nghĩa được tiếp nhận chấp mắc.

8) Thủ: Nghĩa bị giữ lấy.

9) khổ: Nghĩa ép ngặt.

10) Tát-ca-da kiến (thân kiến) và chỗ sở y của ngã mạn: Nghĩa là chỗ nương tựa sinh ra ngã kiến, ngã mạn.

Phần thứ mười, văn xả, đắc: Nghĩa là hạt giống của pháp thiện, vô ký, do sức phiền não thường năng sinh quả, cho nên nhập Niết-bàn không được tự tại, vì cắt đứt duyên kia, nên không dẫn dắt đến quả. Tùy ý diệt độ, gọi là nội duyên tự tại.

Từ đây trở xuống, chính là nói về bộ phận của thai trong sự tăng trưởng, được chia làm bảy

1) Thời tiết.

2) Giúp bẩm thọ.

3) Phần vị.

4) Biến khác.

5) Tướng trụ của Nam nữ.

6) Nổi khổ ép ngặt của mẹ.

7) Tướng ra thai.

Trong thời tiết, ở trong thai suốt ba trăm mười tám ngày, bảy ngày. Qua bốn ngày sau, hợp với lối hẹp của hai trăm bảy mươi ngày, mới bắt đầu sinh ra. Đây là nói người hoàn toàn đầy đủ. Có người trải qua chín tháng, tức là ba trăm mười tám lẻ bảy ngày. Đối khi quá thời gian này, tức là trải qua thai mười tháng. Đây là nói trường hợp của người rất đầy đủ.

Kinh Bát Vị Trung Ngũ Vương chép: “Bảy ngày trông như váng sữa mỏng; mười bốn ngày trông như bơ đặc; hai mươi mốt ngày trông như váng sữa đông đặc; hai mươi tám ngày, trông như khối thịt; năm mươi bảy ngày nhau thành thục.

Khởi gió vào thai, thổi ngay nơi thân thể của đứa bé. Sáu căn mở rộng ra, ở dưới sinh tạng trong thai mẹ và trên thục tạng, cho đến mười tháng.

Lại, Yết-la-lam, Hán dịch là gọi Tạp uế, cũng dịch là hòa hợp. Đây là mọi nhân khổ đầu tiên khởi lên. Sự tổn não đã dụ rộng, lập ra cái tên mũi tên. Luận Câu-xá gọi mũi nhọn, hi mạt là dầy. Át-Bộ-Đàm, Hán gọi là Bào, cũng gọi là tức nhục.

Bế-thi, Hán dịch là Ngưng kết. Kiện-nam, Hán dịch là kiên hậu (cứng, dầy). Bát-la-xa-khư, Hán dịch là chi phần. Nếu y theo mười hai chi thì bao gồm tám phần vị này.

Phần vị thứ nhứt chung cho chi thức, trong chi danh sắc, vì thể nhiều sát-na, kế là Át-bộ-đàm, cho đến phần vị: Tóc, lông móng v.v... chỉ ở trong chi danh sắc. Hai vị căn, hình ở chi sáu xứ.

Trong đổi khác, văn chia làm hai:

1) Nêu bốn khác.

2) Tùy theo giải thích riêng.

Từ đây trở xuống, là nói về việc đã làm ngoài thai. Văn chia làm hai: Trước nói về dần dần tạo ra sự nghiệp. Sau, “lại, các hữu tình v.v... ” trở xuống, là nói từ vô thỉ đến nay, trước năng sinh, sau, thường tạo ra bốn duyên. Tướng văn trong phần trước có sáu, nghĩa là đầu tiên là xúc, có sáu xúc. Kế là học sự việc thế gian. Sau đó, mê đắm, chấp mắc về nhà cửa. Kế đến, là gây tạo các nghiệp. Tiếp theo, là cảnh giới thọ dụng. Về sau, thậm chí, hoặc đi qua năm cõi, hoặc vào Niết-bàn. Đây là xét về tướng của văn:

“Xuất sinh v.v...” trở xuống gọi là chi xúc, y cứ giải thích trong bốn duyên.

Nói “Lại, các hữu tình v.v... ”, là nhắc lại “năng sinh”. Đối với hữu tình v.v... như thế v.v...”nói về “sở sinh”

"Người kia có v.v..."trở xuống, là nói lại "năng sinh", "sở sinh".

"Cho đến đây, lại ở nơi khác", nghĩa là ông nội có thể sinh ra cha; cha sinh ra con; con sinh ra cháu; sau cháu, sinh ra chắt".

Từ đây trở xuống, là nói về "Không quán" dứt hết lậu.

Cú nghĩa như thế, rất là giải ngộ. Vì sao? Vì ai có khả năng dứt hết lậu mà vô ngã? Nghĩa là cái ta không có v.v...

Ngài Tam Tạng nói: "Ngã, không có ngã sở, thời, phương phần. Ngã sở là trẻ con, tôi tớ, chuỗi anh lạc v.v... Cái nào? Là ngã sở: Những việc của cải, dụng cụ, đã không có cái này, là biết rõ không có ngã.

Kế là nói ngã cũng đều không:

Hoặc là phần, hoặc ai? Hoặc sự. Nghĩa là tự thể của ông và tôi không phải cái khác. Hoặc tôi trang nghiêm phần; hoặc trẻ con, tôi tớ là ai?, hoặc của cải, sự, đã không có những việc này biết rõ là vô ngã." Kế là nói ngã cũng đều chẳng thật, hoặc phân, hoặc ai, hoặc sự, nghĩa là tự thể của ông và tôi chẳng phải là ngã của người khác, hoặc phần trang nghiêm, hoặc ai là tôi tớ, hoặc giúp sanh việc. Nói biết vô ngã.

Luận sư Bị nói: "Ngã không có phần của năm uẩn, không có ngã kiến thì cái gì là sự sở kiến của ngã. Không phải chỉ tự thân không có ba nghĩa này, mà thân người cũng không có phần, ai, Sự."

Pháp sư Cơ lại giải thích: "Phần, nghĩa là loại, ai là thể, sự, nghĩa là vật.

Đầu tiên, phá ngã sở (cái ngã sở); về sau, phá thể của ngã. Hoặc phần, nghĩa là thời phần của ba đời. Ai? Tức thể của ngã; sự, chính là cái ngã có.

Ban đầu, quán thân mình, về sau, quán thân người.

Từ trên đến đây, chính thức nói về chết, sống của phần trong đã xong.

Kế là nghĩa bàng thừa, nói về thành, hoại của phần ngoài.

Đầu tiên, là kết trước, là hỏi sau, là hai cặp hỏi giải thích.

Trong giải thích có hai:

1) Nói chung về thành, hoại.

2) "Thế nào là hoả tai? v.v..." trở xuống, là phân biệt riêng về thành, hoại.

Trong phần một ở trước lại có bốn:

a) Nói thành, hoại là do nghiệp của chúng sinh.

b) Nói về kiếp ba tai, xứ sở hoại.

c) Nói về hoại, không, thành, trụ, mỗi kiếp đều có hai mươi kiếp là một đại kiếp.

d) Nói thọ lượng của Phạm Thế có công năng chiêu cảm thành nghiệp hoại, tức là do tầm, từ, siểm, cuống v.v... là nghiệp của hoả tai; mừng, là nghiệp của thỉ tai; vui và hai hơi thở là nghiệp của phong tai. Cõi Dục có cả hai nghiệp thiện và bất thiện, còn cõi trên, chỉ có thiện.

Luận sư Cảnh nói: "Thế của Nghiệp ban đầu thịnh vượng, cảm thế giới thành. Về sau, thế của nghiệp suy yếu cảm đến thảm trạng tan, hoại này, chính là nói lúc nghiệp suy yếu là cảm đến nghiệp tan hoại. Cho nên, luận chép: "Vì trong lửa tầm, từ, nên bên ngoài cảm hỏa tai v.v...

Nói "Do phần ngoài kia v.v..." Trở xuống, là chế phục chung vấn nạn. Nạn rằng: "Sư Thành, hoại của ngoại khí, là hoại, nghiệp diệt riêng. Sinh tử của phần trong, tử là nghiệp diệt riêng ".

Dưới đây là đáp:

"Vì khí thế gian ngoại kia đều tan hoại, nên đối đãi với nghiệp hư hoại. Cái chết bên trong chỉ vì tuổi thọ hết, chứ không phải đều tan hoại, cho nên không có nghiệp chết riêng. Sẽ giải thích ở dưới:

Vì sao? Vì khí thế gian ngoài là phi tình, sắc thô thường nối nhau bám trụ. Diệt ngay là thật nạn, cho nên hoại là do nghiệp. Bên trong, thân thức nương gá. Thức tồn tại khi tuổi thọ còn, nghiệp hết, tuổi thọ mất, nhậm vận dễ lui dứt.

"Lại, cảm thành khí v.v...", nghĩa là có thể cảm nghiệp của khí ngoại, nhất định dẫn đến một kiếp không tăng, không giảm, do cộng nghiệp của tất cả chúng sinh chiêu cảm.

Cái chết bên trong thì không như thế. Do các thứ nghiệp, mạng sống lâu không nhất định, nên đều cảm nghiệp riêng. Nghiệp hết, tuổi thọ mất, tức là nhậm vận chết (chết một cách tự nhiên).

Trong Giải thích nơi chốn có hai:

1) Nói về chỗ bị ba tai hủy hoại.

2) Nói về chỗ không bị ba tai hủy hoại, gọi là Tai đỉnh.

Kế là nói về bốn kiếp: Mỗi kiếp đều có hai mươi kiếp làm thành một đại kiếp. Trung, chỉ có hai mươi kiếp Trụ có tăng, có giảm, có thể nói là hai mươi.

Ba kiếp Thành, Hoại, Không đã không có tăng, giảm. Y theo lượng kiếp Trụ trong giải thích thọ lượng phạm tiền ích thiên tức là trời Phạm Thụ thứ hai. Vua Đại Phạm trước kia đã làm nhiều lợi ích.

Mặt trời, mặt trăng, năm, số. Luận Pháp Hoa nói: "Ngày, đêm, mặt trời, mặt trăng, thì giờ, năm, lấy đây làm số" Bồ-tát Địa cũng nói: "Kiếp có hai thứ"

a) Mặt trời, mặt trăng, năm. Số

b) A-tăng-kỳ.

Hai A-tăng-kỳ kiếp,tức là đói, bệnh, đao binh. Kiếp tiểu ba tai gọi là Trung kiếp. Ba trăm hai mươi kiếp tức là một kiếp, thọ lượng của trời phạm Chúng. Bốn trăm bốn mươi kiếp là một kiếp thọ lượng của phạm tiền ích thiên. Năm trăm sáu mươi kiếp là một kiếp, tức thọ lượng của Phạm Thiên. Sáu trăm tám mươi kiếp là một kiếp, tức là kiếp Đại tai. Bảy mươi bảy hỏa tai là một kiếp, tức kiếp thỉ tai. Tám mươi bảy thỉ tai là một kiếp, tức kiếp phong tai. Chín mươi ba đại A-tăng-kỳ kiếp. Theo phẩm A-tăng-kỳ, của kinh Hoa Nghiêm chép quyển hai mươi bốn : Nói có một trăm hai mươi số, thứ một trăm hai mươi gọi là một A-tăng-kỳ, theo nhiếp luận bản cựu dịch nói: "Có ba mươi ba A-tăng-kỳ".

Kiếp thứ hai là một tiểu kiếp, gồm hai mươi một kiếp, thứ ba là một Trung kiếp, là chín. Đầu tiên là một đại kiếp, vì là ba. Dù có văn này, nhưng vẫn không biết tích với số nào để thành số "không", hoặc luận Câu-xá dẫn kinh Giải Thoát nói là sáu mươi số, chỉ có năm mươi hai, còn tám số quên mất. Thứ năm mươi hai; gọi là A-tăng-kỳ, vẫn lấy mười tích số, không đồng với Hoa Nghiêm từ muôn trở lên đều là bội bội tích, nghĩa là muôn muôn, gọi là ức v.v... Vì đại tiểu đều khác nên lấy số không đồng lại, lại như kinh An Lạc, kinh Lâu Thán v.v..., Đức Phật tùy cơ nói kiếp số nhiều ích, chẳng phải một, nhưng luận Đại Trí Độ dẫn kinh nói: "Có ngôi thành rộng muôn trăm do-tuần chứa đầy hạt cải. Có người sống lâu cứ một trăm năm lấy ra một hạt cải đến khi, số hạt cải hết mà kiếp vẫn chưa hết, cho đến nói rộng ".

Ngài Chân Đế nói: "Như kinh chép: 'nhúm hạt cải hết, mà kiếp vẫn chưa hết, nghĩa là cứ một trăm năm, lấy ra một hạt, mãi cho đến khi chỉ còn một hạt cải, không gọi là nhóm, nên gọi nhóm hết, vì có hạt cải còn, nên gọi kiếp cũng chưa hết."

Nói thọ lượng của Đại Phạm là sáu mươi trung kiếp, nghĩa là theo tương truyền từ xưa đến nay đều nói rằng: "Phạm Vương chỉ trải qua năm mươi tám trung kiếp, thiếu hai trung kiếp. Vì sao? Một kiếp riêng đầu tiên trong kiếp Thành, là hình thành khí thế gian. Phạm vương đời vị lai chỉ trải qua mười chín kiếp. Khi kiếp hoại, thì một kiếp hỏa xảy ra, Phạm Vương cũng không có. cho nên Phạm vương sống trong tám mươi kiếp của một đại kiếp, trừ lúc chính thức trống không, thì có hai mươi kiếp. Cứ mỗi thời kỳ thành, hoại, đều trừ đi một kiếp, chỉ thọ năm mươi tám kiếp mà nói là thọ mạng sáu mươi trung kiếp hợp thành một kiếp, nghĩa là phán quyết chung theo số nhiều. Cho nên luận Trí Độ nói

rằng: "Thọ mạng của Phạm Vương là năm mươi tám kiếp". Nếu theo kinh Khởi Thế nói: "Phạm Vương trở lại đầy đủ sáu mươi tiểu kiếp", Luận Trí Độ kia nói rằng: "Lúc thế giới mới hình thành, đầu tiên hình thành cung điện của ba vị trời Sơ Thiền. Cung điện cõi Dục chưa có, lúc bấy giờ, Phạm Vương đã từ địa trên ở cung Phạm Thiên. Sau đó, mới tạo thành trời không cư... của cõi Dục, tức đủ hai mươi kiếp Thành.

Về sau, vào thời kỳ hoại, đến kiếp thứ hai mươi, lửa cõi Dục nổi lên, đốt cháy trong thời gian lâu, Phạm vương vẫn tồn tại. Thế lửa trải qua khá lâu, cháy gần đến cung Phạm, Phạm vương mới bỏ đi. Cho nên, về kiếp hoại cũng trải qua hai mươi kiếp, thì cũng đả trải qua sáu mươi kiếp. Kiếp hoại này và lửa v.v... cảm tương đương với phần vị thời lượng hoại mới thành. Thọ lượng của Đại Phạm là thời gian nhất định một kiếp. Ba phẩm tụ của ba vị trời nẩy sinh khác nhau, vì kiếp số khác nhau".

Hỏi: Y cứ vào luận này và Câu-xá v.v... nói về thế giới chúng sinh của mười chín kiếp hoại, và khí thế giới của kiếp hoại thứ hai mươi. Hoặc kinh Lập Thế nói: "Mười kiếp hoại chúng sinh thế gian, mười kiếp hoại khí thế gian". Nếu là hội thông, thì giải thích rằng: "Thấy nghe đều khác nhau, khó có thể hội thích".

Lại giải thích kinh chép: "Đầu tiên từ hoại địa ngục cho đến hoại Phạm Phụ, trải qua mười tiểu kiếp chúng sinh thế gian hoại, Phạm vương chưa sinh lên. Do Đại Phạm thiên độc nhất, vì ít nên xếp vào khí thế gian. Trong luận nói có nhiều ít. Vì luận chung nên nói mười chín kiếp hoại hữu tình thế gian; một kiếp hoại khí thế gian nương theo đó nói lượng của kiếp hiền, bổ khuyết giải thích: Có người nói: "Không phải kiếp thủy hỏa mà chính là y cứ vào thời kỳ ra đời trước, sau của hằng ngàn Đức Phật, đã trải qua hằng trăm ngàn kiếp lửa nước v.v... suốt trong thời gian lâu dài, gọi chung là kiếp Hiền. Cho nên luận Câu-xá nói: "Bồ-tát Thích-ca trong sơ tăng kỳ, đã gặp bảy mươi lăm ngàn Đức-Thế Tôn, sau cùng gặp Đức Phật với danh hiệu là Kế Na Thi Khí. Đến tăng kỳ thú hai, gặp bảy mươi sáu ngàn Đức Thế tôn, sau cùng gặp Đức Phật danh hiệu là Nhiên Đăng. Qua-tăng-kỳ thứ ba, gặp bảy mươi bảy ngàn đức Thế Tôn, sau cùng, gặp Đức Phật hiệu là Tỳ-bà-thi. Sau khi trải qua ba a-tăng-kỳ, nhập một trăm kiếp, nghĩa là kiếp nước, lửa v.v... Tu tướng nghiệp báo trong ba mươi hai kiếp, gặp hai Đức Phật, đó là Phật Thi Khí và Tỳ-Xá-Phù Phật. Như kinh Phật Danh nói: "Tỳ bà và Phật Thi khí, Phật Tỳ-Xá-Phù, đều là trong số một ngàn vị Phật thuộc kiếp Trang nghiêm ở quá khứ, mà không đồng một kiếp nước lửa v.v...

Sắp biết kiếp hiền , cũng không phải là kiếp nước, lửa v.v...". Cho nên kinh Quán Dược Vương, Dược Thượng Bồ-tát nói rằng: "Bấy giờ Phật Thích-ca bảo đại chúng rằng: "Nhớ lại thuở quá khứ xa xưa, ta đã xuất gia học đạo trong thời mạt pháp của phật Diệu Quang, nghe năm mươi ba danh hiệu Phật, tâm sinh vui mừng, lần lượt nói với nhau đến ba ngàn người, khác miệng đồng lời xưng danh, lễ bái, trừ vô lượng tội.

Một ngàn vị đầu tiên, Phật Hoa Quang là người đứng đầu, sau đó, đến Phật Tỳ-Xá , là một ngàn Phật trong kiếp Trang nghiêm ở quá khứ. Ngàn vị giữa thì Phật Câu-Lâu-Tôn là thượng thủ, dưới đến Lậu Chí Như Lai, một ngàn Phật trong kiếp hiền. Một ngàn vị sau, Nhật Quang Như lai là thượng thủ, dưới đến Tu-di Tướng, sẽ được thành phật trong kiếp tinh tú."

Theo đây mà giải thích, về lý, thì e không đúng. Dựa vào giáo pháp Tiểu thừa, như luận Câu-xá phán quyết về nghĩa của Đại thừa, có nói rằng: "Ba vị Phật sau cuối trong kiếp Trang nghiêm không đồng một đại kiếp thỉ ra đời, ngàn vị Phật chứng quả trong kiếp Hiền cũng ra đời trong kiếp riêng, về lý, cho rằng không, đúng, vì sao? Vì trong Tiểu thừa nói trong ba-tăng-kỳ gặp số lượng Phật hoàn toàn ít". Đại thừa thì không như thế. Tại vì sao? Vì theo kinh Niết-bàn chép: "Đầu tiên y theo Bồ-tát cúng dường năm Hằng sa Phật."

Sơ địa đến lục địa là lần thứ hai, dựa vào việc gặp sáu hằng sa Phật; bảy, tám, chín địa là lần thứ ba, dựa vào việc gặp bảy hằng sa Phật. Đệ Thập địa, là lần thứ tư, dựa vào việc gặp tám hằng sa Phật.

Lại, sau ba-tăng-kỳ, không có một trăm riêng tu báo tướng", Nhưng kinh Bản Nghiệp Anh Lạc v.v... nói rằng: "Sau đệ Thập địa, lại trải qua nhiều kiếp tu một ngàn Tam-muội, học bước đi của voi v.v... chỉ là thuộc về số a-tăng-kỳ thứ ba. Nên biết rằng, mỗi ba kiếp có một vị Phật. Mỗi Đức Phật đều y cứ ở một kiếp nước, lửa v.v... đồng với kiếp ra đời. Không có đại kiếp riêng, gọi là kiếp hiền. Làm sao biết được? Vì như kinh Kiếp hiền và kinh Trường A-hàm v.v... đều nói rằng: "Kiếp này khi mới thành, nước mưa tràn đầy, các thiên hạ của cõi trên, ngắm xem nhóm nước, thấy một ngàn đóa sen đồng tỏa ánh sáng rực rỡ như một trăm ngàn mặt trời, chư thiên ghi nhận rằng: kiếp này là đại Hiền kiếp. Trong kiếp này sẽ có một ngàn vị Phật xuất hiện ở đời. Ở đây đâu không ghi nhận ở kiếp nước, lửa có một ngàn vị Phật ư?

Lại nữa, theo Lập Thế tỳ-đàm chép: "Có tám tiểu kiếp trong kiếp Trụ đã quá, mười một kiếp vị lai; một kiếp hiện tại thứ chín này, có bao nhiêu kiếp đã qua, bao nhiêu kiếp chưa đến? Vị lai nhất định hơn sáu

trăm chín mươi năm.

Lập Thế tỳ-đàm chép: “Thời nay, là kiếp thứ chín trong kiếp Trụ, tức phối hợp rằng: Trong năm kiếp trước không có Phật, trong kiếp thứ sáu có Phật Câu-lưu-tôn, cho đến kiếp thứ chín hiện nay, có Đức Phật Thích-ca Ra đời. Trong kiếp thứ mười, có Đức Phật Di-lặc, mười kiếp Trụ kế sau, sẽ không có Phật ra đời, là không đúng.”

Phương Tây (Thiên-trúc) phán quyết: “Bây giờ đang là kiếp Trụ, đã có bốn Đức Phật ra đời”.

Trường A-hàm nói: “Đức Phật Ca-lưu-tôn ra đời, vào lúc con người sống bốn muôn tuổi, nghĩa là từ kiếp Trụ, người đầu tiên, tuổi thọ vô lượng. Giảm cho đến lúc bốn muôn tuổi, Đức Phật Ca-lưu-tôn ra đời. Lúc ba muôn tuổi Đức Phật Câu-na-hàm ra đời. Lúc hai muôn tuổi Đức Phật Ca-diếp ra đời. Một trăm tuổi đức Thích-ca ra đời.

Từ đây giảm dần cho đến mười tuổi, đến kiếp đao binh, như kinh Di-lặc Hạ Sinh chép: “Gần đến kiếp đao binh, nếu dựa theo Lập Thế tỳ-đàm, thì gần đến kiếp đói khát, nên luận ấy nói: “Kiếp này vì đói cho nên diệt tận, quá mười tuổi rồi, tuổi thọ sẽ tăng dần, đến tám muôn tuổi, Đức Phật Di-lặc ra đời.

Đã dựa vào sự phán quyết của phương tây, thì nay phải là kiếp đầu của kiếp Trụ.

Lập Thế chép: “Kiếp này vì đói khát cho nên cùng tận.”

Lại, theo Du-già thì lúc con người sống ba mươi tuổi, sẽ có kiếp đói khát, kinh Di-lặc Thành Phật chép: “Gần đến kiếp đao binh, nghĩa là lúc con người chỉ còn thọ mười tuổi, về sau, có chín trăm chín mươi lăm Đức Phật trong mười chín kiếp ra đời.

Dựa vào Lập Thế, nay là kiếp thứ chín, đức Di-lặc sẽ ra đời vào kiếp thứ mười. Chư Phật khác, mười kiếp về sau, sẽ phân bố ra đời dần dần, lại còn hai ngàn Đức Phật ra đời, cũng được không trở ngại. Bởi vì ở trung gian, mỗi Đức Phật ra đời, đều cách nhau rất nhiều năm, nhiều kiếp.

Dùng Đại thừa để phán quyết, kiếp Trụ đầy đủ hai mươi đời sau, trên hai mươi. Lúc kiếp sơ giảm,có bốn Đức Phật ra đời; lúc tăng, một Đức Phật ra đời, tức kiếp sơ đã có năm vị Phật ra đời.

Từ chư Phật khác, sau mười chín kiếp Trụ, trước sau, phân bố xuất hiện ở thế gian.”

Trường A-hàm chép: “Phật Tỳ-bà-thi ra đời, lúc con người sống lâu tám muôn tuổi. Phật Thi-ra đời khi con người sống lâu bảy muôn tuổi. Phật Tỳ-xá-bà ra đời lúc con người sống lâu sáu muôn tuổi, lẽ ra

là trước kiếp nước, lửa, trong hai mươi kiếp Trụ kiếp Trụ, khi kiếp Trụ sau cùng giảm dần, mới ra đời.

Kiếp cách nhau là số bảy Đức Phật, cho nên nêu một chỗ.”

Hỏi: “Thể của kiếp là gì?”

Giải thích: “Nếu y cứ Tiểu thừa, thì thời gian không có tự thể riêng. Y cứ pháp để nói, thì lấy năm uẩn làm thể. Đại thừa thì lấy thời gian trong hai mươi bốn bất tương ưng hành làm thể.

Từ đây trở xuống là thứ hai, phân biệt về thành, hoại, trong đó có hai:

1) Nói về hoại.

2) “Như thế, lược nói thế gian đã hoại, thế nào là thế gian thành? Trở xuống, là nói về thành, hoại, trong đó chia làm ba:

1) Lửa.

2) Nước.

3) Gió.

- Trong lửa, có hai:

1) Hỏi.

2) Đáp - Đáp có ba

a) Nói về hai mươi kiếp Trụ là hoại dần

b) “Sau cùng, tăng rồi v.v... ” trở xuống, là chính nói hai mươi kiếp hoại”

c) Thế giới như thế, là đều đốt cháy trở xuống, là nói về kiếp “Không”

Văn đầu lại có ba:

1) Nói chung một tăng, một giảm trong kiếp Trụ

2) “Lại, kiếp trong đây” v.v... trở xuống, là nói lúc kiếp giảm, Tiểu tai suy tổn, về sau, tăng dần.

3) “Như thế, hai mươi giảm, hai mươi tăng v.v... ”, Kết thành kiếp Trụ.

Nói: “Nghĩa là có thời gian như thế, cho đến tám muôn năm. Nghĩa là người Châu Thiện Bộ từ thọ mạng vô lượng ban đầu, giảm đến tám muôn. Dù nói rằng: “Mạng sống lâu vô lượng, nhưng không quá nữa kiếp, vì Bà-Sa nói: “Nghiệp thiện cõi Dục không có khả năng được một kiếp sống lâu, hoặc địa ngục Vô Gián và quả nghiệp bất thiện của Trì địa Long vương có khi trải qua một kiếp.”

Hỏi: “Cuối kiếp Thành là đầu kiếp Trụ, sao chấp cho là khác?”

Pháp sư Cảnh nói: “Một kiếp sơ trong kiếp Thành, hình thành khí thế gian. Mười chín kiếp sau, phân bố dần chúng sinh, trú xứ của năm

đường đều khắp các cõi. Người ở Châu Thiệm-bộ thọ mạng vô lượng, chưa giảm một phần, bấy giờ, xếp vào kiếp thứ mười chín trong kiếp Thành. Từ tuổi thọ vô lượng, giảm dần chưa đến tám muôn tuổi, tức thuộc về kiếp thứ hai mươi trong kiếp Thành. Từ tuổi thọ tám muôn, giảm dần cho đến mười tuổi, tức thuộc về kiếp Trụ thứ nhất trong hai mươi kiếp Trụ. Vì thế, nên luận Câu-xá nói: "Từ lúc thế gian mới thành mười chín kiếp khác vô lượng thời gian đã vượt qua đây, chúng sinh sống lâu vô lượng, giảm dần cho đến mười tuổi, thế gian đã Thành và Trụ, là kiếp Trụ riêng ban đầu".

Ngài Chân Đế sớ rằng: "Từ châu Diêm-phù trong kiếp Thành, có người đã bỏ mạng sống lâu chưa giảm xong, trở lại kiếp Thành, từ đầu đến thời kỳ này, là đã trải qua đủ mười chín kiếp riêng. Từ tuổi thọ giảm một phần trở đi, chưa đến tám muôn tuổi trở lại, là kiếp thứ hai mươi trong kiếp Thành. Nếu giảm đến tám muôn, cho đến mười tuổi, tức là đầu kiếp Trụ. Từ đây trở về sau, tăng đến tám muôn tuổi, tức là cuối kiếp thứ nhất trong kiếp Trụ."

Pháp sư Thái nói: "Tuổi thọ giảm đến tám muôn, là kiếp sơ thứ nhất trong kiếp Trụ, cho đến mười tuổi, là cuối kiếp thứ nhất trong kiếp Trụ".

Trong đoạn thứ hai có hai:

1) Nói về sự suy đồi, hư hại của ba tai.

2) "Lại, có thể bỏ tổn giảm thọ lượng" trở xuống, là nói sẽ tăng dần về sau.

Văn đầu lại có hai:

1) Nói về tiểu ba tai.

2) Nói về ba sự suy tổn. Luận Câu-xá chép: "Tiểu ba tai sẽ khởi lên vào lúc con người sống chỉ mười tuổi, cho nên kiếp riêng sanh ra, nay Đại thừa đồng với một kiếp ba mươi, hai mươi, mười tuổi xảy ra sự nghèo, thiếu bịnh hoạn, đao binh như sau: Như luận Câu-xá nói:

Bệnh nghèo thiếu có ba việc:

1) Xương trắng.

2) Vận trù (Một trăm tuổi).

3) Nhóm họp rộng như thuyết ấy nói.

Hỏi: vì sao ba tai này đối với tuổi thọ có dài ngắn?

Cảnh Luận sư nói: "Do vào kiếp nghèo nàn, thiếu thốn, có một ít thức ăn mà phải trải qua một thời kỳ rất lâu. Trong kiếp bệnh dịch, vì sức thuốc duy trì yếu ớt, nên trải qua thời gian sau, càng ít hơn, tướng đao binh tàn sát hết sạch chỉ trong vòng bảy ngày, thời gian rất ngắn

ngủi!”

Cơ Luận sư lại giải thích: “chính vì phẩm hạ, trung, thượng của nghiệp bất thiện, nên chiêu cảm thời kỳ ba tai có dài, ngắn. Tai binh đao, chỉ nói là bảy ngày, không nói đêm, vì tướng ban ngày, thấy giết hại dễ thành. Trong đêm, đen tối, việc giết hại ít hơn, nên lược qua không nói ban đêm”.

Có kinh khác nói: “Do thí cho chúng sinh một nắm thức ăn, nên không sinh trong kiếp đói khát. Do thí cho chúng sinh một viên thuốc ha-lê, nên không đọa vào kiếp bệnh dịch. Do một ngày một đêm giữ giới không sát, nên không đọa trong kiếp đao binh.

Nếu theo Tiểu thừa thì, mười chín kiếp trước trong kiếp Trụ, đã có tiểu ba tai, vì rằng đến kiếp thư hai mươi, chỉ có một kiếp tăng lên, mà không phải giảm. Cho nên klhông cơ tai biến xảy ra.

Ở đây dựa theo Đại thừa, thì có hai mươi kiếp giảm, hai mươi kiếp tăng. Cho nên, hai mươi kiếp đếu có tiểu tai hiện ra.

Hỏi: Trong ba tai như đao binh v.v... tai nào khởi lên trước?

Đáp: Nếu theo Lập Thế nói, thì khoảng giữa hai mươi tiểu kiếp, có tiểu ba tai, theo thứ lớp xoay vần:

1) Đại tật dịch.

2) Đại đao binh.

3) Đại đói khát.

Nay, luận Du-già này dường như dựa vào tuổi thọ tăng, giảm mà luận cho nên nói: “Lúc con người thọ ba mươi tuổi có tai thiếu thốn; lúc con người thỏ hai mươi tuổi, có tai tật bệnh; và lúc mười tuổi thọ có tai đao binh. Ba tai này đều lấy đại chủng bất bình đẳng làm thể.

Trong sự suy đồi, hư hoại, như kinh lâu Thán nói: “Tuổi thọ giảm còn năm tuổi, thân cao bảy tấc.”

Xét theo cổ Luận Câu-xá bản dịch chép: “Con gái, năm tháng gả lấy chồng. Cha mẹ mong cho con mình sống đến trọn mười tuổi, cũng như ngày nay, mong được sống lâu một trăm tuổi.

Mía ngọt thay đổi vị, nghĩa là đường cát là do mía ngọt chế thành, là thay đổi mía ngọt thành vị.

Kết trong kiếp Thành, Trụ:

Nói hai mươi kiếp giảm, hai mươi kiếp tăng, nghĩa là nếu luận Đối Pháp thì đồng với Tiểu thừa: Một kiếp đầu chỉ giảm; một kiếp sau chỉ tăng khoảng giữa, có mười tám kiếp có thượng, có hạ, so với luận này không đồng, thì làm sao hội thích?

Pháp sư Huyền Trang nói: “Việc này không trái nhau. Vì một

kiếp sơ chỉ có giảm, nghĩa là tối sơ trong kiếp giảm này, đã không có tăng trước, cho nên, nói rằng, một kiếp đầu chỉ có giảm; một kiếp sau chỉ có tăng. Nghĩa là trong kiếp Trụ thứ hai mươi, chỉ có tăng, là đầy đủ. Hướng về sau, không còn mỏng, giảm nữa. Cho nên nói là một kiếp sau chỉ có tăng."

Luận sư Quang giải Thích-câu-xá rằng: "Hỏi: Kiếp đầu chỉ có giảm, kiếp sau chỉ có tăng. Như vậy, y cứ vào thời gian nào để đồng với mười tám kiếp ở giữa".

Giải thích: "Hai mươi kiếp Trụ trước sau đối lập nhau: Hữu tình trước thì phước vượt hơn; trong khi hữu tình sau, phước thua kém. Kiếp sơ trong trụ, vì phước vượt hơn, nên được thọ dụng cảnh giới mầu. Nhiệm trên, nên thời gian sau rất chậm. Từ kiếp thứ hai trở đi, phước kiếp đó sẽ mỏng dần. Trên hơi chậm, dưới nhanh dần. Vì cảnh của thời gian trên vượt hơn, vì phước mỏng, nên không được thọ dụng, do đó, thời gian trên chậm. Vì thời gian, dưới, cảnh yếu kém, phước mỏng, nên được thọ dụng, và do đó, thời gian dưới nhanh.

Như thế, cho đến kiếp thứ hai mươi, vì phước rất mỏng, nên thời gian trên rất chậm, cho nên kiếp đầu, sau đồng với mười tám kiếp trung."

Lại giải thích: "Lúc tuổi thọ chưa giảm, là thuộc về kiếp Thành. Vào kiếp sơ, con người sống vô lượng tuổi, thì khi giảm trở đi, mới gọi là kiếp Trụ. Từ kiếp thứ hai mươi trở lên, đến hơn tám muôn năm, vì còn phải trải qua nhiều thời gian dừng nghỉ, nên, kiếp sơ, hậu đồng với mười tám trung".

Xét Lập Thế nói: "Vào cuối kiếp dịch bệnh, những người còn sống sót, đều ở rải rác, bấy giờ, có một người tập hợp nam, nữ trong Diêm-phù đề lại, chỉ còn hận một muôn người để làm giống người ở đương lai. Họ sống lâu đến tám ngàn tuổi, bấy giờ mới đi lấy chồng, với tuổi thọ là tám mươi ngàn tuổi, trụ A-tăng-kỳ năm, cho đến chúng sinh chưa gây ra mười điều ác.

Từ khi khởi lên mười nghiệp đạo ác, mạng tuổi thọ do mười nghiệp ác này mà giảm xuống còn mười tuổi, trải qua một trăm năm thì giảm một tuổi, kế đó, cứ một trăm năm lại giảm mười tuổi. Theo thứ lớp giảm dần cho đến hơn mười tuổi. (Giải thích rộng về tuổi thọ tăng, giảm, nên tìm ở văn của luận Tập Thế kia).

Vả lại, dựa theo lâm Pháp sư ký, thì từ sau Phật diệt độ đến nay, Đại chu Trường An, năm thứ năm, năm Ất tỵ, đã trải qua một ngàn bảy trăm lẻ năm, năm mà tuổi thọ vẫn còn dài, là vì sức trụ lâu của chánh

pháp, nên mới được như thế. Vì Lập Thế nói: “Chánh pháp trong một ngàn năm, mạng sống lâu của chúng sinh thường tiếp nhận một trăm năm không giảm”.

Từ đây trở xuống, thứ hai chính là nói trong kiếp hoại, chia làm hai:

1) Nói về hữu tình thế gian.

Chỉ nói: “Mất rồi, sinh lên trời cực quang tịnh”. Nghĩa là vả y cứ cực xứ cùng tột không chướng ngại cho sự sinh các xứ của các tầng trời ở dưới khác.”

Pháp sư Thời nói: “Quảng luận, vì y cứ vào khởi thỉ, nên nói rằng “Nhập sơ định”. Luận này vì y cứ ở chung cuộc, nên nói rằng: “Nhập định thú hai”.

Luận Lập Thế chép: Năm tầng trời Tịnh cư đến trong hư không cõi Dục để chỉ bảo nhau: đều sinh quang tịnh”.

2) “Kế đến, ngay lúc đó, năm đường thế gian cư trú ở dưới”: Là nói về khí thế gian hoại.

Kinh Khởi Thế chép: “Không có trời mưa, tất cả cây, có trái thảy đều khô héo. Tức thì có gió ca lê thổi. Tám muôn bốn ngàn nước biển đều khiến cho phân tán bốn phía. Từ phía dưới, mọc lên Nhật cung thứ hai, ở lưng chùng núi Tu-di”.

Tiểu thừa do đây, nói là có sáu mặt trời vận chuyển, ánh sáng ở dưới biển, đến khi hoại, mới xuất hiện. Đến nay, Đại thừa vẫn chưa thấy đoạn văn nào nói về hiện tượng này.”

Hỏi: Bảy mặt trời vận hành là sao?

Đáp: Có ba giải thích:

1) Vận hành loan.

2) Lên, xuống làvận hành, chia đường ra vận chuyển xoay vòng quanh, khoảng giữa bảy mặt trời, đều cánh nhau năm ngàn do-tuần.

3) Về chiều ngang của bảy mặt trời, bày ra như chim nhạn đi.

Luận Chánh lý cho giải thích sau là đúng.

Nói: “Vượt hơn gấp bốn lần ở trước”. Pháp sư Thái nói: “Vầng mặt trời thứ hai so với vầng mặt trời thứ nhất, sức nóng tăng gấp bốn lần. Cho đến mặt trời thứ bảy so với sức nóng của mặt trời thứ sáu, cũng tăng gấp bốn lần. Trong sự vật bị mặt trời thứ sáu đốt cháy, nói về số, không có thứ năm.”

Cơ Luận sư nói: “Thứ năm tức Diệu cao; thứ sáu là đại địa, hợp một chỗ để nói, vì lược qua, nên không nêu tên thứ năm, thể của nó đã nêu”.

Pháp sư Cảnh nói: "Bản dịch chép: "Năm, sáu, núi Tô-mê-lô, và đại địa, nhưng vì người truyền nhau sao chép, nên mất đi "chữ". Năm xoay vần hừng hực cháy, thấu đến Phạm Thế. Nghĩa là cõi Dục, cõi Sắc, sắc thô tế, loại khác nhau, nên không thể lửa cõi dưới mà đốt cháy khí thế gian cõi trên. Thế lửa giao tiếp nhau, hủy hoại dần thế gian; cho nên nói là lần lượt, thật sự thì lửa riêng đã hủy hoại. Lược chia thành ba việc:

1) Việc cỏ, do đầu tiên đã khô,

2) Việc nước, do năm thứ cạn.

3) Việc cứng, do hai thứ đốt cháy.

Hợp thành tám mặt trời. Nghĩa là mặt trời thứ sáu kia có thể làm hai điều hư hại: Một phần gây hư hại núi non, đất liền. Nửa phần nhập vào gây hư hại nước, nữa phần gây hư hại chất cứng, nên đến thành tám, hợp lại chỉ bảy mặt trời."

Từ đây trở xuống, là thứ ba nói về trong kiếp "không" "Cho đến ảnh khác cũng không thể được". Đoạn này dù không có văn, cũng đồng với cõi sắc "không", "hữu" của Tiểu thừa.

Nói không có ảnh. Nghĩa là vì nói không có chất, chẳng phải là không có "huỳnh sắc". Lại, như kinh nói: "Lúc kiếp không, giống như hang tối" nên biết, có sắc tối.

Hỏi: Sắc tối này do nghiệp nào chiêu cảm?

Cũng là ngghiệp của chúng sinh của địa mình, địa người, nghiệp đã chiêu cảm không phải thành, không phải hoại.

Chúng sinh của địa mình được thiên nhãn, nghĩa là vì có thể thấy dụng, hoặc nói không có ảnh, ảnh là huỳnh sắc, huỳnh sắc cũng là không, không đồng với ảnh kia. Vì không có nghiệp chiêu cảm cho nên không có dụng.

Kế là nói về thỉ tai.

Thế của ngọn lửa là vượt lên cao, cho nên hỏa tai xảy ra từ phía dưới.

Nước, gió nhờ vào không mà rót xuống, thổi cuốn, do thỉtai này phát sinh từ trên, như kinh Kiến Thật Tam-muội chép: "Khởi ba mươi ba lớp mây trong hư không, che khuất cõi Tam Thiên. Ttrải qua năm trung kiếp, trời trút xuống trận mưa to, tuôn chảy không dứt, như nước tiểu của voi đầu đàn v.v..."

Kinh Khởi Thế nói: "Từ Nhị thiền trở xuống, mưa nước tro sôi, kéo dài một trăm ngàn muôn năm, sóng to trôi nổi bềnh bồng. Hầu hết thế giới đều tiêu tan, không còn thừa, goị là họa thỉ tai."

Hỏi: Vì sao bảy lần hỏa tai, mới có một lần thỉ tai?

Đáp: Trời Thiểu Quang trong đệ Nhị thiền sống lâu hai kiếp; trời vô lượng quang bốn kiếp; Trời Cực Quang Tịnh tám kiếp. Nếu sau một lần hỏa tai, liền khởi thỉ tai thì còn thời gian nào để cho trời kia hưởng thọ tám kiếp? Do đó, tức chứng tỏ sau bảy lần thủy lại xảy ra bảy lần hỏa tai mới có một lần phong tai. Đều nói lên năm mươi sáu lần hỏa tai, mười bảy lần thủy tai mới có phong tai được hình thành.

Trời Thiểu tịnh của đệ Tam thiền sống lâu mười sáu kiếp; Trời vô lượng Tịnh ba mươi hai kiếp; Trời biến tịnh sáu mươi bốn kiếp. Năm mươi sáu lần hỏa tai, mười bảy lần thủy tai, mới có một lần phong tai, bảy thủy hỏa chín - thành sáu mươi ba; về sau một phong tai thành sáu mươi bốn. Do đây ba tai hủy hoại, mỗi kiếp đều riêng.

Dưới đây, nói về phong tai. Kinh Kiến Thật Tam-muội nói: "Lúc phong tai xảy ra, chúng sinh đều sinh đệ Tứ thiền trở lên. Từ giữa hai núi thiết vi, xảy ra đại phong tai, gọi là tăng-già-đa. Trước là thổi khắp cung trời Biến Tịnh. Cứ hai luồng gió thổi vào nhau khiến tất cả đều tan hoại hết.

Kế là thổi đến Quang Âm trở xuống, cung điện va, đập vào nhau, làm cho không còn hình tướng.

Sau đó, gió thổi đến các châu lớn, nhỏ, núi Tu-di v.v... Cõi Tam Thiên trở xuống đều tan diệt.

Từ đây trở xuống, là nói về kiếp Thành. Đại văn có hai:

1) Nói về thế giới thành.

2) "Như thế, an lập thế giới thành" trở xuống, là nói trong đó có thể được các pháp.

Trong văn đầu, vì phong tai ở trên hoại, nên lược qua không nói hỏa, thỉ hoại rồi sau mới thành. Nếu theo luận Khởi Thế, thì nói rằng: "Đây làtrong hư không, nổi lên nhiều lớp mây to, che khuất cõi Tam Thiên, mưa lớn trút xuống, giọt nước to bằng bánh xe, nhóm nước tăng trưởng, cho đến Phạm Thiên, có bốn phong luân, đem nhóm nước kia khiến cho không tuôn chảy một bên:

1) Gọi là Trụ.

2) Gọi là an trụ.

3) Gọi là không tùy theo.

4) Gọi là bền chắc.

Lúc bấy giờ, nhóm nước, mưa kia dứt hột. Về sau, lại chảy lui trở xuống vô lượng do-tuần. Bấy giờ, khắp bốn phương, đồng một lúc nổi lên ngọn gió lớn tên là A-na-tỳ-la, thổi đến, cuốn bọt này văn tung toé

trong hư không. Trước hết tạo thành cung Phạm, bảy thứ báu xen nhau hình thành. Lượng nước kia rút lui mất đến vô lượng do-tuần.

Lại, Gió quăng bọt nước hình thành cung Thiên ma. Kế là tạo dựng trời tha hóa, cho đến trời Dạ-ma, trời Đao-lợi trở xuống. Từ dưới lên trên theo thứ lớp mà thành lập.

Luận Câu-xá bản cựu dịch chép: "Như sau khi hỏa tai hủy hoại trong kiếp trước, từ Sơ thiền trở xuống, cõi Tam thiên ở trong hư không rất lâu xa. Kiếp sau khắp khởi, ở trong hư không có gió nhẹ dần dần nổi lên, lấy làm hạt giống xuất sinh bảy thứ báu, tạo thành cung Phạm Thiên và tạo dựng bốn tầng trời trong hư không, tất cả cung điện ở cõi Dục."

Văn chép: "Vì tuổi thọ hết" Nghĩa là giớn hạn thân mạng của vị trời kia đã hết, vì nghiệp đã hết, vì sứcnghiệp sống lâu của trời bất mãn đã hết. Vì phước đã hết nên mê đắm vị định v.v... liền xả mạng. Nhị thiền, Tam thiền dù có sơ sinh nhưng vì không có tầm tứ, lại không có hy vọng, do không có cuống siểm, cũng không có vua tôi. Vì sơ định đều có, nên có Đại Phạm khởi niệm hy vọng.

Xét về tướng văn, cũng tức nói là tùy theo việc tạo lập cung điện, hình thành chúng sinh tức trụ, không đợi hình thành chung, mới phân bố người ở.

Nói: "Từ đây về sau, có đại phong luận v.v... nghĩa là từ trên xuống dưới, tạo Không thiên xong. Sáu đó, tạo trời Đao-lợi trở xuống, trú xứ của năm đường, từ dưới hướng lên trên, theo thứ lớp tạo lập.

Trước là tạo phong luân, lượng đồng với Tam thiên đại thiên thế giới, nghĩa là như bài tụng Câu-xá nói rằng:

"An lập khí thế gian,
Phong luân ở dưới cùng.

Lượng phong luân rộng vô số, đầy mười sáu lạc-xoa. Kế trên là, thủy luân, sâu mười một ức hai muôn lạc-xoa, ở dươí nươí tám lạc-xoa. Số thỉ luân khác ngưng động lại, kết thành vàng rồng. Kim luân của nước này rộng, đường kính mười hai lạc xoa, ba ngàn bốn trăm năm mươi, chu vi gấp ba lần số này."

Luận sư Bị nói: "Ngưỡng châu bố là dụ cho tướng vai, bàng bố là đê đất, như giữ cái giỏ lúa. Trên, chịu đựng được nước mưa chảy rót, dưới, bị gió cuốn xung động mỏng manh."

Luận sư Cảnh nói: "Nếu không có kim luân hướng xuống dưới lấp cho thấp, thì phong luân sẽ xung kích nước, nghĩa hướng lên trên. Do hướng xuống dưới, gượng ép gọi là gió lốc làm cho xung động mỏng

manh."

Cơ Luận sư giải thích: "Ở đây Đại thừa cho rằng: Kim luân ở dưới, thỉ luân ở trên, trái với luận Câu-xá v.v... Nay lại lập thuyết: "Thủy luân ở phíc dưới, kim luân ở phía trên, mà nói là ở trên chịu đựng cơn mưa chảy rót v.v... Điều này có nghĩa là ở trên chịu được các giới tạng, mây tuôn xuống các trận mưa chảy rót, vọt lên trên, dưới con đường thì bị gió xung động, cho nên, văn dưới của quyển này như kế là nói phong luân, thỉ luân, địa luân. Bảy lớp núi vàng là:

1) Du-Kiền-Đà-La, Hán dịch là Trì Song Sơn, vì đỉnh nuí có hai gốc.

2) Tỳ-Na-Thác-Ca, Hán dịch là chướng ngại pháp lành.

Lại giải thích: "Có vua thần, thân người, đầu voi, làm việc ma, hay gây chướng ngại cho người tu hành. Vì hình núi này, đầu thần kia, nên gọi là chướng nạn.

3) Át-thấp-phược-Yết Noa, TrungVăn dịch là Mã Nhĩ, vì giống như tai ngựa

4) Tô-đạt-lê-xá na. Tô nghĩa là thiện; Đạt-lê-xá-na nghĩa là kiến, tức núi Thiện Kiến Sơn. Vì thấy hình núi này, phần nhiều sinh điều thiện.

5) Yết-đạt-lạc-ca, Hán dịch là đảm mộc nghĩa là A-Tu-la, dùng cây này gánh núi Tu-di, vì ở núi có cây đảm này, nên lấy đó đặt tên.

6) Y-sa-đà-la, Hán dịch là Trì Trục, vì ngọi núi này trông giống như trục xe.

7) Ni-dân-đạt-la, tên của một loài cá dưới biển, danh từ này không có phiên dịch. Vì trông giống như ngọn núi, nên lấy đó để đặt tên.

Luận này với Câu-xá, theo thứ lớp khác nhau:

Kinh Lâu Thán nói có ba thứ núi thiết vi, nên tìm văn kia.

Tám châu giữa là: Hai châu ở phía Đông:

1) Đề-ha, Hán dịch là thắng.

2) Tỳ-đề-ha, Hán dịch là Thắng thân nam, hai châu:

a) Giá mạt la, Hán dịch là Miêu ngưu.

b) Phiệt-la-giá-mạt-na, Hán dịch là Thắng miêu ngưu.

hai châu ở phía Tây:

a) Xá đường Hán dịch là Siểm.

b) Xướng-đát-la-man-đát-lý-noa, Hán dịch là Thượng nghĩa

Hai châu ở phía Bắc:

a) Cư-lạp-bà, Hán dịch là Thắng biên.

b) Kiều-lạp-bà, Trungvăn dịch là Hữu thắng biên.

Luận Bà-Sa, quyển một trăm bảy mươi hai chép: “Con người ở bốn châu, cũng ở tám trung châu, tám trung châu này lại có năm trăm tiểu châu để làm quyến thuộc. Trong đó, hoặc có người ở, hoặc có phi nhân ở; hoặc có cung là cung của phi thiên. Như kinh Khởi Thế nói: “Phía đông tây núi Tu-di, cách núi hơn nửa do-tuần, phía dưới biển cả có cõi nước của vua Ty-ma-chất-đa A-tu-la, cõi nước rộng mỗi bề tám muôn do-tuần.

Về phía Nam núi Tu-di, cách núi hơn một ngàn do-tuần, dưới biển cả, chỗ ở của A-tu-la tạo hớn hở. Cho đến cách phía Bắc núi, hơn một ngàn do-tuần, dưới biển cả là nơi cư trú của vua A-tu-la La hầu, xứ của tám Đại na-lạc-ca.

Các Đại na-lạc-ca: Luận Bà-Sa, quyển một trăm bảy mươi hai giải thích: Na-lạc nghĩa là tạo; Ca là nghĩa là ác. Người gây ra điều ác, sẽ đọa vào nơi ấy, nên đều có nhiều nghĩa.

Riêng một mình, Nghĩa là hoặc ở hư không; hoặc ở giữa đồng trống; hoặc ở trong núi v.v...

Lạnh, nghĩa là tám ngục lạnh. Bên gần, nghĩa là tám ngục nóng. Bên ngoài, là bốn thứ bao vây (giữa quyển thứ tư, sẽ giải thích).

Bàng sinh có ba chỗ cư trú: Các đất, nước, không. Biển cả là gốc. Từ gốc này di tản đi nơi khác.

Trú xứ của quỷ: Lấy chỗ vua Diêm-la làm gốc. Phía dưới châu Diêm-phù này, ở độ sâu năm trăm do-tuần, có cõi nước lớn, rộng mỗi bề năm trăm do-tuần. Từ bản xứ này, phân tán đến chỗ khác.”

Lại, Bà-Sa chép: “Về phía tây nam Diêm-phù-đề,có cõi nước của năm trăm quỷ, nửa thọ khổ, nửa thọ vui”.

Kinh Khở Thế chép: “Phía Nam Diêm-phù-đề là hai núi thiết vi, ttrong đó có cung vua Diêm-la, rộng mỗi bề sáu ngàn do-tuần cho đến nói rộng.

Nói một phần, nghĩa là vì trừ đồng cư trú với trời người.

Thiệm-Bộ, là từ cây đặt tên. Tỳ-đề-ha Hán dịch là Thắng thân. Cồ-đà-ni Hán là Ngưu hoá. Câu-lô Hán dịch là thắng sinh.

Du-thiện-na: bài tụng Luận Câu-xá chép:

Cực vi, vi, kim, thỉ.

Thố, dương, ngưu, khích trần.

Cơ, túc, mạch, chỉ, tiết.

So với cái sau, tăng gấp bảy lần. Hai mươi bốn khuỷu tay, bốn khuỷu là lượng của một cung.

Năm trăm Câu-lô-xá; đây là tám du-thiện-na, gồm mười sáu dặm.

Nói sáu ngàn năm trăm, đây là y cứ chu vi.

Nước có tám đức: 1) Ngọt; 2) Lạnh; 3) Nhuyến; 4) Nhẹ; 5) Thanh tịnh; 6) Không hôi; 7) Khi uống không hại cuống họng; 8) Uống rồi, không hại ruột.

Cung rồng: dưới biển cả có cung điện của Long vương Ta-già-la, rộng mỗi bề đều tám muôn do-tuần. Lại, trong biển, khoảng giữa núi Tu-di và Trì Song, còn có hai cung điện của Long vương Nan Đà và Ưu-ba-nan-đà, rộng mỗi bề sáu ngàn do-tuần v.v... Thần ở trong đó, nêu riêng bốn vị thần, mỗi vị thần đều trụ ở một tầng.

Bốn vị trời Đại Vương ở núi Trì Song: Bài tụng trong Câu-xá nói:

Kiên thủ và Trì man.
Hằng kiêu chúng Đại vương.
Thứ lớp ở bốn tầng.
Cũng trụ bảy lớp núi.

Cảnh sư nói: "Các vị thần này đều ở cõi trời, không phải là hông của trời, vì giống như hông A-tu-la, nên lấy đó để đặt tên. Như thành Vương Xá, bề rộng trở thành hông núi, giống với hông A-tu-la này, khéo làm vật cưỡi cho Long vương, Đế-thích.

Cây Đa-la, giống với cây tông lư, quả như cái bát, cạnh ven núi đại kim, không có ao nước nóng. Bài tụng trong Câu-xá nói:

Chín hắc sơn bắc này.
Tuyến, hương say trong núi.
Không ao nóng rộng ngang.
Năm mươi du thiên na.

Kinh Lâu Thán, khởi Thế đều chép: "Tuyết phía Bắc, hương phía Nam". Kinh hậu Niết-bàn chép: "Trên đỉnh hương sơn". Giải thích: "Lượng và bốn thứ báu, đối với châu v.v... không đồng với luận Câu-xá nói, vì tông chỉ khác nhau.

Con đường của luân vương kia chỉ nói là vòng quanh châu này. Về tướng của vua bốn châu, chỗ khác cũng có nói là mỗi lần đi qua xứ khác, nhà vua bay đi trên không, chỉ châu này có con đường bằng vàng kia.

Cây Thiệm-Bộ: Kinh Khởi Thế nói: "Phía dưới cây này, có đống vàng Diêm-phù đàn na cao hai mươi do-tuần. Do vàng này xuất hiện ở dưới cây Diêm-phù, cho nên, từ cây đặt tên, tất cả vàng ròng của Diêm-phù đàn từ đây đặt tên.

Thiết-lập-mạt-lê, giống như cây tạo giếp, xứ này không có cây

này. Ở phía đông, dùng cánh quạt nước, vẹt ra hai trăm do-tuần, trứng sinh ra rồng. Thai sinh ra chim, lúa muốn ăn trứng sinh ra rồng, cũng trèo lên nhánh phía đông. Cách dùng như trước: Lúc lấy thai sinh ra rồng, thì lên nhánh phía Nam, nước vẹt ra bốn trăm do-tuần, thì không thể lấy hai loại khác sinh ra rồng.

Thấp sinh ra chim. Khi lấy noãn thai rồng, cách dùng như trước: Lấy thấp sinh ra rồng, thì lên nhánh phía tây, quạt nước mở ra tám trăm do-tuần.

Hoá sinh: Lúc noãn, thai, thấp sinh ra rồng, cách dùng như trước: Lấy hóa sinh rồng, thì lên nhánh phía Bắc, nước vẹt ra một ngàn sáu trăm do-tuần. (Rộng, như Kinh Khôi Thế v.v... nói)

Con người ở kiếp sơ, từ ý hóa sinh, các căn không thiếu, bay đi trên hư không.

Dây leo rừng, hình dáng như rau quyết, lá non ăn được, đường, gạo, chất béo của lúa, có chỗ nói là đống lúa.

Ty khế: Là Nha phủ, khế là yêu hạn, tức quan trường.

Ma-ha tam-mạt-đa, Hán dịch Đại đẳng ý. Đại chúng ngang đồng ý ưa thích, đồng lập làm Tôn giả, cũng gọi là sai ma tắc phược di, Hán dịch là Điền chủ; là các dòng Sát-Đế-lợi từ đó về sau.

Bà-la-môn, Hán dịch là Tịnh hạnh chủng, hoặc dịch là Tĩnh Dận. Phạm vương Sơ thiền, gọi là Tĩnh, tự xưng mình là con cháu của Tĩnh Vương, nên gọi là Tĩnh dẫn.

Phệ-xá: Hán dịch là Tọa thâu chủng, nghĩa là ngồi mà thu lợi. Mậu-đạt-la, là dòng họ cày ruộng.

Bổ khuyết dẫn Câu-xá chép: "Mặt trời vận hành trên đường của châu này có khác nhau, nên làm cho ngày, đêm có giảm, có tăng: Từ mùa mưa, vào ngày mồng chín của nửa sau tháng thứ hai, đêm tăng dần. Từ mùa lạnh, vào ngày mồng chín của nửa sau tháng thứ tư, đêm giảm dần.

Ở các nước phương Tây, có ba mùa: Nắng, mưa, đông, mỗi mùa đều có bốn tháng. Ngày mười sáu tháng giêng là mùa nắng, là ngày đầu tiên của tháng giêng, từ ngày chín tháng bảy về sau, đêm giảm dần, ban ngày tăng. Phần vị giảm trái với ở đây.

Một ngày, đêm tăng bao nhiêu? Tăng một lạp phược thời gian giảm ngày đêm, cũng giảm một lạp phược.

Kinh Khởi Thế chép: "Nhật thiên tử, sống lâu năm trăm tuổi, con cháu kế thừa nhau, đều trị vì cung điện kia, trụ trì đầy đủ một kiếp. Cho đến sáu tháng, đi về phía Bắc. Trong một ngày, di chuyển dần về

hướng Bắc, sáu câu-lô, không hề có lúc tạm rời khỏi đường đi của mặt trời. Sáu tháng đi về phía Nam, cũng trong một ngày, di chuyển dần về phía Nam sáu câu-lô-xá. Thời gian vận hành sáu tháng ở cung mặt trời, vào giữa trưa ngày rằm của cung mặt trăng, cũng vận hành ngần ấy thời gian (nói rộng như trong kinh).

Lại, dựa vào pháp địa lý của đời Hán, thì cứ năm năm, năm tháng, năm ngày, có hai tháng nhuận.

Tốc độ vận hành của mặt trăng. Nghĩa là tuyến đường từ nam đến bắc, nhanh hơn mặt trời.

Không nhất định, nghĩa là vì mặt trăng phải đi vòng quanh núi, nên vận hành chậm hơn mặt trời. Lại mặt trời này vận hành, hễ xa núi thì lạnh, gần núi thì nóng soi rọi bảy lớp Tu-di vàng, vì là phần gần núi, nên nóng, xa núi nên lạnh. Ở phía trên hơi lõm vào, tức là ta thấy bán nguyệt, luận Câu-xá chép: "Gần mặt trời tự che bóng, nên thấy mặt trăng bị khuyết ở đây cho là không đúng, mặt trăng tự khuyết thì phần còn lại tự chiếu cho nên thấy khuyết. Cũng có thuyết cho rằng, bị tay của thiên thần, Bồ-tát và phi thên che khuất, làm thành hiện tượng Nhật thực.

Nói Cá Trạnh v.v... Ảnh hiện vầng trăng, kinh khác nói: "Có ảnh của cây thiệm bộ hiện ra, ngài Tam tạng dẫn kinh Bản Tánh nói rằng: "Thuở xưa, khi ba con thú cùng làm việc nhân nghĩa, Thiên đế muốn thử xem thế nào. Thỏ thì lượm củi, nổi lửa đốt thân, để dâng cúng Thiên đế. Thiên-đế đem hài cốt thỏ đặt trong vầng trăng. Soi sáng với đời lấy làm khuôn phép."

Kinh Thiên Địa chép: "Ở nước An Dưỡng, Bồ-tát Bửu Ứng Thinh làm nên bức thành mặt trời; Bồ-tát Bửa Cát Tường xây dựng thành mặt trăng v.v...".

Câu-lô-xá, tức lượng năm trăm cung, theo lường thước, trượng của đời Lương: Một cung dài tám thước; năm trăm cung, dài bốn trăm trượng.

Vua Tĩnh tức ở đây có hai loại:

1) Đại Bồ-tát làm.

2) Thật hữu tình, thuộc về đường quỷ.

Có người nói rằng: "Văn luận này đã nói, do vì cảm nghiệp tăng thượng tạp nhiễm, nên đọa vào na-lạc-ca, cho nên, biết thuộc về cõi địa ngục".

Tông khác nói: "Ở trong nước quỷ năm trăm do-tuần."

Về nghĩa Tịnh Tức, như Quyết Trạch nói.

Ngục tốt Na-lạc-ca, giống như người hóa sinh. Luận Hiển Tông nói: “Ba ngục Vô gián, Đại nhiệt và Viêm nhiệt, trong đó đều không có ngục tốt canh giữ.

Ba địa ngục: Đại khiếu, Đề khiếu và Chúng Hợp, đều ít có ngục tốt. Sứ giả của vua Diệm-ma thường qua, lại để tuần tra ngục đó. Các ngục khác, đều bị ngục tốt canh giữ. Hữu tình, vô tình. Các loài khác, ngục tốt giữ gìn, trị phạt hữu tình phạm tội.

Lửa không thể đốt câu-chi. Nghĩa là một, mười, một trăm, một ngàn, muôn lạc-xoa, độ-lạc-xoa câu-chi. Lấy mười nhân với lạc xoa, tương đương với một ức; độ-lạc-xoa, tương đương với mười ức. Câu chi bằng một trăm ức. Nhưng phương tây có bốn thứ ức; bốn muôn muôn là ức.

Nay, Luận Du-già, Hiển Dương tính một trăm muôn là ức; mười ức là một câu chi, nên nói một trăm câu-chi là một cõi nước Phật. Kinh Hoa Nghiêm nói: “Một ngàn muôn là ức, gọi là một trăm muôn ức.” Luận Trí Độ chép: “Mười muôn là ức, gọi là một trăm muôn ức,” thì Tam thiên này, cho đên làm các Phật sự: Từ xưa đến nay tương truyền Phật sinh khởi trong các thế giới, đều từ một báo thân Phật biến hóa mà khởi, cho nên trong một thế giới, chỉ có một hóa thân Phật. Cho nên Đức Phật khác, không khởi hóa thân? Nếu vậy, tức là trái với bản nguyện. Thế, nên nếu lấy thời gian trước, sau để so sánh, thì trong nhiều kiếp, không có Phật ra đời. Nếu ở hiện tại mà nói về không gian, thì thế giới mười phương mới có vô biên Đức Phật ra đời. Mỗi vị hóa Phật, đều là Báo Phật mười phương đồng hóa. Vì các Như lai đều có đại bi khơi bản nguyện giáo hóa đối với các thế giới. Như trong một ngôi nhà, đang thắp sáng nhiều ngọn đèn, cùng lúc phát sáng. Ánh sáng đều tỏa khắp lẫn nhau. Chư Phật, Như lai, Bồ-tát khởi hóa thân không có riêng, cũng thế, vì sự phát đồng. Nếu lấy ngọn từ gốc gốc riêng thì ngọn riêng. Được nói hóa Phật có nhiều, chỉ vì tướng mạo khó phân, nên không thể phân biệt khác nhau.”

Từ đây trở xuống, là nói sau khi thành rồi, sẽ đước các pháp.

Văn chia làm hai:

1) Nêu lên.

2) Mười bốn chương sau tùy theo giải thích mười chín chương, không giải thích năm chương.

I. Không giải thích mười thời phần: Luận Câu-xá chép: “Một trăm hai mươi sát-na là một đát-sát-na; sáu mươi đát-sát-na là một lạp-phược; ba mươi lạp phược là một mục-hô-thích-đa; ba mươi mục-hô-

thích-đa là một ngày đêm; ba mươi ngày đêm, là một tháng; mười hai tháng là một năm; một năm là ba mùa nghĩa là lạnh, nắng, mưa. Mỗi mùa đều có bốn tháng, chỉ có tám phần vị”

Nay, với luận kia, riêng thành mười thời: Nữa tháng là mười lăm ngày, mười lăm ngày hô-thích-đa là đêm, mười lăm ngày hô thích đa là ban ngày. Thời, nghĩa là kiếp khác của năm (như trước đã nói).

II. Không giải thích mười “Thọ dục”: Vì chỉ như kinh, xét Trung A-hàm quyển ba mươi sáu , kinh Hành Dục nói: “Ông Cấp Cô Độc hỏi: Trong đời có bao nhiêu người hành dục? ĐứcThế Tôn đáp: gồm có mười người hành dục”. (Nói rộng như trong kinh), nhưng vì văn kinh rườm rà nên ở đây y cứ theo nghĩa để nêu mười thứ. Mười thứ tuy khác nhau, nhưng lược có ba:

1) Phi pháp, không có đạo, cầu vật dục.

2) Pháp, phi pháp, cầu vật dục.

3) Đúng như pháp, lấy đạo cầu vật dục.

Nhận định rõ về mục đích của hành dục, đại khái có bốn hạng:

1) Cầu của cải vật dụng để nuôi thân, được yên ổn.

2) Nuôi cha mẹ, vợ con, tôi tớ sai khiến.

3) Cúng dường Sa-môn, Phạm chí, mong sao được hướng lên, cho vui đều thọ lạc báo, sinh lên trời được trường thọ.

4) Muốn được của vật rồi, không nhiễm, không chấp mắc, khi bị bệnh mới đem ra dùng.

Nhưng đem bốn hạng người này để phân biệt về ba mong cầu trên kia thì không đồng, vì chướng ngại cho mười người:

Ba người đầu là gì?

1) Phi pháp, không có đạo, cầu, đều không có bốn việc.

2) Phi pháp, không có đạo, cầu, có hai việc đầu, không có hai việc sau.

3) Phi Pháp, không có đạo, cầu, có ba việc đầu không có một việc sau.

Ba người kế:

1) Pháp, phi pháp cầu, đều không có bốn việc.

2) Pháp, phi pháp cầu, có hai việc đầu không có hai việc sau.

3) Pháp, phi pháp cầu, có ba việc trước, không có một việc sau.

Bốn người sau:

1) Đúng như pháp lấy đạo để cầu, đều không có bốn việc.

2) Đúng như pháp, lấy đạo để cầu, có hai việc trước, không có hai việc sau.

3) Đúng như pháp, lấy đạo để cầu, có ba sự trước, không cómột việc sau.

4) Đúng như pháp, lấy đạo để cầu, có đủ bốn việc.

Do đây suy ra: vì ba hạng có hai, bốn hạng có một, nên thành mười hạng.

Trong đây, nếu phi pháp, không có đạo mà mong cầu v.v... đều không có bốn việc, là thấp nhất. Nếu dùng pháp, phi pháp cầu thì có ba việc trước là cao nhất.

Nếu đúng như pháp, lấy đạo để cầu, thì sẽ có đủ bốn việc, là hay hơn hết.

III. Không hiểu tám thế pháp mà được, là được lợi ích:

Không được, là không được lợi ích.

Không đối diện mà khen, gọi là dự; không đối diện mà mắng, gọi là hủy. Đối diện khen gọi là xưng; mắng ngay trước mặt, gọi là cơ bức não, gọi là khổ, vừa ý, vui vẻ gọi là lạc.

IV. Không giải thích ba phẩm.

V. Không giải thích bốn oai nghi: Vì dễ nên không giải thích.

Nói thuộc về gieo trồng quả, nghĩa là các uẩn của na-lạc-ca, làm sáng tỏ cho thể của cõi đó.

Chủng, nghĩa là hạt giống danh ngôn của địa ngục, và với cõi được sinh, đồng là Dị thục, vì là tánh vô ký , nên là thể của cõi.

Đều là nghiệp kia, nghĩa là vì thuận với cõi, nên thể chẳng phải đường.

Trong hóa sinh, hoặc đủ, hoặc không đủ sáu thức: Không đủ nghĩa là trời vô tưởng không có ý xứ thứ sáu,và tất cả sinh hữu tử hữu. Hoặc nói rằng, kiếp sơ qủy, súc chưa hẳn đủ căn, mà vì hóa sinh nên trong sáu y trì; hoặc không do người tạo tác, thì kiếp mới thành, không phải do công sức của con người làm nên.

Cung điện hóa khởi, nghĩa là như trong sáu tầng trời cõi Dục, lại tùy theo nghệp phước, mà cung điện tự khởi.

An ổn y trì, nghĩa là bảy thứ như thành v.v... thuộc về sự.

Thứ sáu, phước nghiệp và phương tiện tác nghiệp, lúc tu nghiệp phước là nghiệp của tiền phương tiện. Trong mười dụng cụ giúp thân thì thứ tám là các vật lặt vặt ngoại trừ chín thứ khác, giường ghế v.v... là dụng cụ giúp thân.

Các vật, lặt vặt nghĩa là dụng cụ, chẳng phải số mười. Trong tám số tùy hành, thứ bảy, thứ tám, do thứ sáu khởi, nên nói là thuộc thứ sáu kia.

Hai mươi thứ phát phẫn. Vì phát phẫn là duyên.

Phương tiện tà nghiệp, nghĩa là phương tiện của nghiệp thân, nghiệp ngữ tà vạy. Lại như có vật vay, toan nói rằng không chịu trả lại cho chủ của nó, gọi là vùi lấp.

Quỹ phạm sư: Là A-Xà-Lê; Thân giáo sư là hòa-thượng, Đệ tử cận trụ là y chỉ.

Chánh tri nhập thai, bất chánh tri, trụ xuất nghĩa là bậc Luân vương. Ở đây nói là Kim luân, không phải ba thứ luân còn lại. Hoặc cả bốn đều là kim luân, vì không có văn ngăn ngừa.

Bảy khổ, không nói là khổ thứ tám, Pháp sư Khuy Cơ nói: "Kiếp Thành đã có, chẳng phải vì ở kiếp Trụ mới có.

Một giải thích khác: "Bỏ cái chung theo cái riêng, nên lược qua không nói.

Bảy mạn dựa vào năm pháp mà khởi, nghĩa là thượng, trung hạ, do đức của ngã mà sinh. Như luận Ngũ Uẩn và Quyết Trạch đều có cả kiến, dứt tu dứt. Thể của kiêu là tham, đắm nhiễm pháp của mình, lấy say sưa buông lung làm nghĩa.

Mạn, là đối với người khác mà tâm tự cao, là hai thứ khác nhau, như Duy thức quyển sáu chép: "Trong thấy, nghe, giác, biết, dựa vào biết mà có ngôn thuyết, nghĩa là đều chia ra sở thọ, sở nhiếp, sở xúc, sở đắc ở bên trong.

Cảnh sư nói: "Nhĩ căn, nhĩ thức, gọi làsở thọ; tỷ thiệt căn thức, gọi sở chứng; thân căn và thức, gọi là sở xúc ý thức sở đắc, vì người khác giảng nói, gọi biết ngôn thuyết."

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Hoặc lấy ba căn tỷ, thiệt thân và năm thức đều đi chung với ý đều quyết định tâm, ý phối hợp theo thứ lớp như sau:

Hoặc nhĩ, tỷ, thiệt, thân, như thứ lớp phối hợp với bốn thứ như sở thọ v.v... Năm thức kia đều đi chung với ý, đều là biết, nói chung là bốn thứ này.

Mười chín, mười ba nói: "Thấy, biết là hiện lượng; nghe chỉ thánh ngôn lượng; giác là tỷ lượng."

Y theo rất nhiều ngôn thuyết, có hai:

1) Chung.

2) "Kia thì thế nào" trở xuống: Là riêng.

Giải thích về lời câu, nghĩa là tất cả ngôn từ giải thích các pháp có.

Câu hý luận, nghĩa là ca xướng v.v...

Gồm thâu nghĩa cú: Như lấy già tha để gồm thâu câu tán nghĩa.

Tự mẫu nghĩa là ba mươi ba chữ, mười bốn âm.

Mười bốn âm, là ai, a, ế, y ổ, ô hột, lữ, hột, lư, lữ, lô, ế, ái, ô, áo, ám, ác. Vì không lấy hai âm sau, thành mười bốn. Năm âm ca khư v.v... Năm âm như xa v.v... Năm âm như tra đệ v.v... Năm âm như đa tha v.v... Năm âm như ba phi v.v... Dạ lạ la phược xa ta bà ha xoa, vì không lấy chữ "xoa", nên còn ba mươi ba.

Đem mười bốn âm trước, y cứ ba mươi ba chữ sau, sinh ra tất cả ngữ ngôn văn tự, gọi là các mẫu tự.

Trong giải thích riêng, cái gọi là địa v.v... Cảnh sư giải thích: "Địa là chín địa, hoặc là địa đại trong bốn đại.

Căn, là tên cáu căn; cảnh, là tên sáu cảnh; pháp, là sắc uẩn v.v... v.v...

Luận sư Khuy Cơ nói: "Địa: Như pháp chung "sở thuyên", hiển bày chữ "chung" "năng thuyên", lấy nghĩa làm giáo y, hoặc y cứ ban đầu nêu tên chung, với giải thích sau, vì làm "sở y", nên gọi là địa"

Lại có người nghe lỗi phép chế công đức, như trong luật nói: "Không được leo lên cây cao quá đầu người v.v... ". Nếu cứ theo phép chế, không dám trái là công đức, trái với trên là lỗi. Nếu vì xảy ra tai nạn có liên quan đến mạng sống mà cho phép leo lên cây cao quá đầu người thì không có tội.

Diệu trí vững chắc, thối, trầm, giúp bạn.

Cảnh sư nói: "Nói là thiện tri thức v.v... để cho vững chắc diệu trí, lìa bỏ từ ngữ lui sụt, lại làm giúp bạn. Sư Khuy cơ nói: "Nếu ân cần tinh tấn, thì diệu trí mới vững chắc; buông lung, biếng nhác thì diệu trí sẽ lui sụt.

Trầm là hôn trầm. Lượng là đo lường, trạo cử, giúp bạn là tâm sở đồng thời.

Pháp sư Khuy Cơ lại nói: "Thị hiện bốn trường hợp giáo đạo, ngợi khen, khuyên gắng, an ủi chúc tốt lành, thì xưa đã nói là chỉ bảo lợi hỷ."

Pháp sư Cảnh nói: "Thị hiện dạy bảo, dẫn dắt nghĩa là thể hiện chung nói pháp.

Khen ngợim khích lệ, an ủi tốt lành, nghĩa là công đức của thấy, tu, ca ngợi, khuyên cố gắng, an ủi chúc tốt lành.

Bảy trường hợp so sánh, thì tám chuyển thinh, trừ thứ tám.

Tiếng gồm có ba:

1) Nam.

2) Nữ.

3) Chẳng phải nam, nữ.

Mỗi tiếng nói đều có tám:

1) Thể.

2) Nghiệp.

3) Cụ.

4) Vi.

5) Tùng.

6) Thuộc về.

7) Y (dựa).

8) Gọi.

Nay, ở đây là tiếng của nam.

Thuyên: Là bảy chuyển thinh của trượng phu, như thứ lớp phối hợp thuộc về thể, nghiệp, cụ v.v...

Thứ tám, thông thường tiếng hê-bổ-lô-sa, lại không có nghĩa khác, nay, chỉ nói bảy.

Lại có thi thiết v.v... dựa vào pháp thọ giới để nói. Thi thiết, nghĩa là trải, đặt chỗ ngồi.

Giáo sắc, nghĩa là lời nói dạy bảo.

Nêu tướng, nghĩa là kiết giới vức.

Tĩnh tức, nghĩa là đả tịnh.

Biểu liễu, nghĩa là bạch chúng.

Quỹ tắc, nghĩa là khuôn phép được tiêu biểu - An lập: Đặt để người thọ giới, chỗ mắt thấy tai không nghe.

Chứa nhóm: Đại chúng nhóm hợp.

Quyết định: Hỏi, ngăn ngừa sự nạn.

Phối thuộc: Thuộc về việc mà yết-ma sẽ làm.

Kinh hãi: Nghĩa là khiến cho người thọ giới phát thượng tâm để được thượng giới v.v...

Câu sơ, Trung, hậu: Là nói ba yết-ma. Tộc tánh tưởng: Là người thọ giới thuộc dòng họ Bà-la-môn v.v... hoặc nói tùy tướng trì, nghĩa là dòng họ Thích, nếu phạm là không phải thích tử v.v...

Lập tông, nghĩa là xin cầu là trước nhất, tức là bốn y.

Ngôn thuyết, nghĩa là giáo hóa người khác.

Thành biện, nghĩa là vì trì giới vững chắc, nên được quả vị La hán, gọi là thành biện.

Thọ dụng: Thọ giới xong, nương theo tăng, thọ dụng hai lợi tai, pháp.

Tìm kiếm: Nghĩa là tìm pháp chưa được.

Thủ hộ: Nghĩa là giữ gìn pháp mà mình đã được, không có lui sụt.

Tu sĩ, nghĩa là tủi hổ vì mình đã làm việc ác. Thương xót: Người khác có lỗi, can ngăn, để cho họ ăn năn sám hối.

Kham nhẫn, nghĩa là có thể chịu đựng việc vất vả, gian khổ, siêng năng, tinh tấn trong mọi việc.

Sợ hãi: Sợ hãi việc lui sụt.

Phân biệt bỏ việc ác làm việc thiện.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Lẫn lộn, nghĩa là tạp bản, giải Thích-các kinh luận v.v...

BẢN LUẬN QUYỂN 3

Từ trên đến đây, năm môn phân biệt về thể của địa đã xong. Từ đây trở xuống, là thứ hai, sau dùng mười môn để giải thích về nghĩa của địa.

Văn chia làm hai: Trước, nói về mười môn; sau, đều dùng tụng để kết luận.

Nói mười môn: Như bài tụng sau nói:

Nhóm sắc, phẩm tương ưng.

Thế gian và với duyên.

Thiện thảy môn sai khác.

Việc khéo léo là sau.

Môn sai khác về thiện v.v... gồm có ba:

I. Ba tánh khác nhau.

II. Thêm xứ khác nhau.

III. Giải thích xứ, danh khác nhau, nên có mười môn:

Trong phần một lại có hai:

A) Nhiếp năm thành ba phần, là giải thích riêng, có tám môn.

B) "Lại, còn phải biết uẩn khéo léo, gồm v.v..." trở xuống, là nói về hai môn sau.

Trong phần trước có ba:

1) Nhắc lại năm môn trước thuộcvề ba xứ, nêu lên nguyên nhân soạn luận.

2) "Nay, trước sẽ nói về các pháp của nhóm sắc" trở xuống: Là giải thích riêng tám môn. Sau dùng bài tụng tổng kết gom năm làm ba.

Vô vi là pháp trong sở duyên kia, trừ pháp giả, nghĩa là trong đây chỉ muốn phân biệt pháp thật, nên nhiếp bốn làm ba, trừ bất tương ưng và sắc của pháp xứ, do chẳng phải đối ngại, gọi là pháp giả có. Văn dưới đây sẽ chỉ nói nhất định sắc tự tại, vì gọi làpháp thật, nên dù rằng, văn sau có nói là pháp giả mà không ở chương riêng.

Trong phần giải thích riêng tám môn, trước là nói về nhóm sắc, văn chia làm hai: đầu tiên là nêu; sau là giải thích.

Trong giải thích chia làm chín:

1) Nói về năm nhân tạo sắc của đại chủng.

2) Nói về sự khác biệt của cực. Vì "có" "không"

3) Nói về đại tạo hai thứ không rời nhau.

4) Nói về các việc của nhóm sắc nhiều ít.

5) Nói về các sắc tương tục, gián đoạn.

6) Giải thích văn kinh.

7) Nói về các đại chủng của nhóm sắc không thiếu.

8) Nói về sự khác biết của ba loại nhóm sắc.

9) Nói về nhóm sắc nương tựa vào sáu xứ để chuyển biến.

Trong văn đoạn đầu, tạo sắc của đại chủng có khả năng làm chánh nhân, đó là sinh, y, lập, trì, dưỡng, như văn phối hợp, dựa vào trong nhân.

Do tạo sắc sinh rồi, không lìa xứ đại chủng mà chuyển. Đây là nói, tức chất tạo đồng với nhóm tạo, chẳng phải giả tạo. Do các tia sáng của mặt trời, mùi hương v.v... hoạt động riêng một mình, vì lìa đại chủng, cho nên sinh lên cõi Vô Sắc. Vì sắc của định, giới, đạo không có bốn đại, tất nhiên, dựa vào "hữu" kia đều nương tựa nhân trong nhân gìn giữ. Do tùy theo lượng đại chủng v.v... không hư hoại, nghĩa là cũng dựa vào nghĩa đồng nhóm do với bốn sở tạo đánh vào chất, phát ra tiếng, vì sắc của thinh đại nhỏ. Hoặc năm cảnh gá vào chất, đều đồng với lượng của chất, vang ra xa, đã cách khoảng, mới to đối với chất. Trong nhân trưỡng dưỡng.

Luận đối pháp quyển thứ nhất chép: "Nghĩa là vì đại chủng đã nuôi dưỡng chất tạo sắc kia, giúp nó được tăng trưởng, nên thuyết kia nói là tất cả đại chủng đều mang nghĩa nuôi dưỡng tạo sắc.

Nay, trong luận này chỉ nói về trưởng dưỡng: Tứ đại giúp đỡ bốn duyên sinh, có công năng nuôi dưỡng sắc tạo. Nhưng đại chủng của sắc tạo, trực tiếp nuôi dưỡng đại chủng, phải nhời vào bốn duyên giúp đỡ cho lớn lên, mới nuôi dưỡng sắc tạo. Ở đây, nói duyên ngoài lớn, mới có thể nuôi dưỡng, chứ không phải bốn duyên ngoài là nhân tố của sự nuôi dưỡng này, bởi vì nương tựa vào nhau mà có nghĩa tạo, cho nên năm nhân sinh v.v... đều thuộc về tăng thượng. Hoặc đủ năm nghĩa,hay không đủ năm, chứ không phải nhất định phải có đủ, nếu dựa theo nghĩa thật, nghĩa sở tạo gần, thì tất nhiên là đồng tánh tạo, chứ chẳng phải khác tánh, phải là đồng loại tạo, không phải khác loại. Vì hữu lậu, vô lậu, tất nhiên là đồng loại; phải là đồng cảnh giới tạo, chứ không phải khác cảnh giới. Định tán tất nhiên là đồng, không phải pháp khác tạo. Nếu giả thuyết tướng tạo ra, dựa vào tạo, tùy theo sự thích ứng không ngăn ngại. Ba loại, Dị thục, trưởng dưỡng, đẳng lưu, hoặc mỗi loại đều tạo gần, hoặc dựa lẫn nhau tạo,về lý cũng không ngăn ngại.

Trong văn thứ hai, không hề có vật thể cực, vì sinh v.v... ở trong nhóm sắc, việc này chứng tỏ là nghĩa biến đổi ngay, chứ không phải chứa nhóm dần, không đồng với Tát-bà-đa nói có cực vi trong nhiều

nhóm, chẳng phải là vật thể cực vi không có tự thể cực vi nhóm họp thành nhóm sắc, nghĩa là cực vi không có tự thể, không đồng với nghĩa chứa nhóm thành cực đại của Kinh bộ, hợp với hai thứ trước. Không đồng với thô, tế đều thật của Thắng luận.

Cực vi cũng có phương phần: phương, là các phương; phần, là phần tế. Dù có các phương, mà vẫn không có phần tế, do nhóm sắc kia có phương, cũng có phần vị, vì có thể phân tích, nên chẳng phải là cực vi rất tế, bởi còn có vi khác, cho nên, cực vi không phải vật thể có phần vị.

Duy thức quyển thứ nhất khẳng định: "Cực vi không có phương, phần, vì phương đã là phần, thì không phải là nghĩa của phương nữa. Hai văn dù khác biệt, nhưng cũng không trái nhau.

Trong văn thứ ba có hai:

1) Giải thích sơ lược.

2) Chủng không rời nhau.

Trong phần hai, "Lại, khắp đầy này v.v..." trở xuống, là giải thích lại hai chủng.

Đồng xứ không lìa nhau, nghĩa là tùy theo các sắc có căn của xứ có căn, đại tạo của tự loại đều đồng với nghĩa của một xứ liên quan với nhau, chứ không phải là nghĩa của cực vi đều bám trụ riêng.

Lẫn lộn không lìa nhau, nghĩa là đại chủng tự loại và đại tạo của loại khác lại hệ thuộc vào nhau, đều có nghĩa một xứ. Vì thế, nên luận dưới đây nói: "Trước là cộng đại chủng; sau là nhóm của bất cộng đại chủng.

Trong giải thích lại, trước là giải thích lẫn lộn không rời nhau. Lại, sắc sở tạo trở xuống, mới giải thích đồng xứ không lìa nhau.

Thể loại của đống mè là ở riêng. Cực vi đại tạo không đồng với thể loại đó, chỉ như các vật đá bị mài mòn thành mạt, lấy nước hòa tan, khó phân tích tánh của nó đều riêng; đó là nghĩa hòa lẫn không lìa nhau.

Trong phần giải thích lại đồng xứ, tức chất mà tạo hợp thành một vật, không có hai chỗ của cực vi riêng mà bám trụ, không đồng với dòng loại khác đều ở riêng, cũng không đồng với sự hòa lẫn kia, dù đồng một chỗ, nhưng không phải đồng một thể.

Ngài Tam Tạng nói: "Quả báo bốn đại và bảy pháp sở tạo liên quan với nhau như ánh sáng của đèn, cho đến bảy pháp đại tạo, trưởng dưỡng cũng nhập vào nhau, tức là đồng xứ không tách rời. Hai đại báo, và dưỡng không nhập vào nhau với sở tạo, thì là hoà lẫn không lìa

nhau. Nếu trước kia có chỗ đại tạo, trưỡng dưỡng, thì về sau này đại tạo trưỡng dưỡng sẽ không nhập vào nhau. Tạo hương v.v... kia một có thể tạo ra bốn đại, cũng hay liên quan và hội nhập."

Hỏi: Với nhiều đèn, tia sáng cùng lúc, một chỗ mà sao lại không lìa nhau?

Đáp: Có hai giải thích.

1) Đồng giới, đồng xứ, mà kh6ong được sinh một chỗ, là hoà hợp không lìa nhau. Nhiều tia sáng đèn soi rọi trong một ngôi nhà, nghĩa là y cứ ở thật sự một ngọn đèn, không được soi khắp, cho nên không sáng lắm khi ngọn đèn thứ ba cháy lên, thì mới thật sáng hoàn toàn.

2) Hoặc có đồng giới, xứ, không phải đồng xứ, không rời nhau. Nghĩa là căn trần v.v... khác. Hoặc có đồng giới, đồng xứ, mà đồng xứ này không lìa nhau, có nghĩa là các tia sáng của đèn này và các mùi hương cùng tỏa khắp phòng cho nên trong đây là đồng pháp dụ.

Quyển sáu mươi lăm dưới đây sẽ nói đủ ba thứ không lìa nhau. Chỗ này nói hai thứ ngăn ngại để làm rõ một.

Có giải thích: "Theo quyển sáu mươi lăm, cũng có nhóm vật riêng mà đồng xứ không lìa nhau, cũng có nhóm đồng loại mà rời nhau, không lìa nhau. Nhưng, trong quyển thứ ba này y cứ theo đại chủng đồng loại mà làm sáng tỏ nghĩa đồng xứ, y theo nhóm của vật tạp, mà hiển bày nghĩa hoà lẫn, nghĩa là vì y cứ theo số nhiều, vì để làm rõ tướng mà biện luận, nên không trái nhau.

Trong văn thứ tư có hai:

1) Nói chung về sự nhiều ít.

2) Lại "Y cứ tướng gồm thâu" trở xuống: Chỉ riêng về nghĩa gồm thâu, trừ chỉ sắc mà ý đã hoạt động.

Hỏi: "Như nhất định sắc tự tại mà văn dưới đây sẽ nói là thật, vì sao lại trừ?"

Đáp: "Vì chẳng phải đối, ngại, nên ở đây loại trừ. Vì rằng, tất cả nhóm sắc cho đến chỉ có giới khác, nếu nói theo hạt giống thì trong năm sắc căn, có mười bốn hạt giống sắc pháp, trong bốn đại tạo căn cũng thế, nếu bốn phù trần căn và trên đại thể "Năng tạo", chỉ có bốn trần. Hạt giống của bốn đại, đến quyển năm mươi mốt sẽ giải thích, chỉ rõ riêng trong nghĩa gồm thâu. Vã lại, nói theo mắt thì nếu y cứ ở nhiếp nhau chỉ một là sắc thanh tịnh của mắt, nếu không lìa nhau thì gồm có bảy, đó là nhãn, thân, địa, sắc, hương, vị, xúc; nếu giới gồm có mười, thì thêm nước, lửa và giới. Như nhãn, nhĩ. Tỷ, thiệt cũng vậy. Nếu thân căn trừ bốn thứ như nhãn v.v... thì vì một mình có thể được, nên chỉ có

chín.

Giới nghĩa là nhân. Thuận với tông của Kinh bộ, vì sắc có thể gìn giữ hạt giống, nên nói có giới kia.

Hoặc trong nhóm kia, có riêng công năng sinh ra các dụng của sắc v.v... kia, để lập thành tên gọi giới trong duyên tăng thượng .

Có sự vọng chấp: "Nếu được thiên nhãn, cũng sẽ được thân căn cũa địa kia, vì không lìa nhau."

Nghĩa ấy không đúng, vì bài tụng Tạp Tâm chép:

"Cực vi ở bốn căn.
Mười chủng nên phải biết.
Thân căn chín, còn tám.
Đây nói có địa hương".

Ngài Ca Diên cũng nói: "Từng có thành tựu nhãn của địa kia mà không thành tựu thân căn của địa kia chăng? Đáp: "Có, nghĩa là thân ở cõi Dục, vì khởi thiên nhãn thông, nên biết thuyết ấy nói phi lý."

Nhiếp nhau, nghĩa là thể gồm thâu, đều lấy thể để đối với dụng.

Gồm thâu không lìa nhau, nghĩa là thể dụng không lìa nhau. Hoặc-trong một đại có trần, không có các trần như phong v.v..., vì nhân nói nên về sau mới có trần, ý chấp lấy không có trần. Hoặc trong hai đại lẽ ra cũng có, hoặc cứng chắc và lay động, như khi gió lay động cây, không có hơi ấm áp, không có chất ẩm ướt v.v... Hoặc trong ba đại, như nóng, ẩm ướt, cây, có ba, không có gió. Lại, khi gió lay động cây, có ẩm ướt, không có hơi ấm, đều chỉ có ba đại. Hoặc bốn đại có thể biết. Trong Văn thứ năm có bốn

1) Âm thanh.

2) Gió.

3) Sắc, sáng, tối.

4) Lớn, nhỏ, vô gián sinh.

Giới tiếng, nghĩa là bốn đại lìa nhân tạo ra tiếng. Gió thường xoay vần, bên trong là hơi thở ra vào, bên ngoài là gió, vầng mặt trời v.v... giữ gìn thế giới."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Sắc bóng tối hằng nói tiếp, nghĩa là khoaảng giữa thế giới vì chẳng nói kiếp không, nên biết thế giới đó không có. Hoặc là nghĩa không đúng, vì là nói huýnh sắc, nên không còn tên bóng tối".

Nay, giải thích: "Sắc, bóng tối của kiếp Không, cho đến thế giới thành thì diệt, thế giới hoại rồi, nó lại sanh, cho nên không gọi là hằng nối tiếp. Khoảng giữa thế giới hoặc thành, hoặc hoại,vì thường là sắc có

gián đoạn, nên gọi là hằng nối tiếp. Nói lại nữa, sắc sáng tối là nói thêm nhóm đối với hiển sắc, nên biết là trước kia có chỗ nhóm của hiển sắc, nếu sắc của ánh sáng tụ hiển sắc kia sẽ tăng, vì sắc của ánh sáng tăng, nên nhóm của sắc kia rõ ràng. Nếu sắc bóng tối khởi, thì nhóm sắc đó cũng tăng. Do sắc bóng tối tăng, nên che khuất nhóm nhãn kia không thấy, đã đặt thấy không rõ, nhóm nhỏ không gián cách nhóm lớn sinh, như người lớn và trẻ con,thành sắc v.v... thô, lớn, cũng như cây nhỏ mà thành cây to v.v... lớn sinh nhỏ, như lửa đốt cháy gỗ to, sinh ra tro rất ít. Lại từ lúc thịnh vượng, cường tráng mà kém cỏi già yếu v.v...

Trong văn thứ sáu, thuộc về chất cứng, làm sao cho là hạt giống kia, nghĩa là nhân tùy thuộc quả, gọi là thuộc về cứng chắc. Lại chất cứng là giới của địa kia, là thể của địa thật. Chất cứng gồm thâu, nghĩa là tóc, lông v.v... tức là giống như địa. Vì quả là loại nhân, nên nói thuộc về chất cứng, không phải hạt giống chấp thọ, nghĩa là hạt giống vô lậu dù nương tựa vào thức, nhưng vì thức không "duyên" nên nói là chẳng chấp thọ.

Trong văn thứ bảy, dùi liền sinh ra lửa, biết rõ trước đó đã có tánh lửa, nung vàng chảy thành nước, biết được trước đó có tánh nước. Biến đất thành vàng ròng, sẽ biết trước kia đất đã có tánh vàng.

Trong văn thứ tám, quả của nghiệp gọi là Dị thục, hiện tại được thức lớn uống, ăn v.v... nuôi, gọi là trưởng dưỡng, chẳng phải hai hạt giống trước, chỉ tự loại sinh nhau, gọi là đẳng lưu, không đồng với Tiểu thừa thì lập sát-na; Đại thừa thì nhất định thuộc về trưởng dưỡng, hoặc vì đẳng lưu hữu lậu được dẫn đến pháp vô lậu.

Xứ đầy khắp: Nghĩa làốm làm cho mập v.v...

Tướng thêm thịnh vượng, nghĩa là khiến cho sáng sạch. Đẳng lưu có bốn, nghĩa là trưởng dưỡng, Dị thục kia trước sau đối nhau, cũng gọi đẳng lưu, thì hai chủng trước và tự tánh, dài, ngắn, lớn, nhỏ, xanh, vàng v.v... biến đổi, gọi là đẳng lưu biến dị. Ngoài báo trưởng dưỡng, nếu bám tụ phần vị cũ nối tiếp nhau sinh diệt, thì là đẳng lưu tự tánh. Dị thục sinh trước là quả dẫn nghiệp, Dị thục sinh sau là quả mãn nghiệp.

Các pháp có hai:

1) Hữu vi.

2) Vô vi.

Vô vi không có ba thứ này, vì không có sai khác. Hữu vi được chia làm hai:

1) Hữu lậu.

2) Vô lậu.

Hữu lậu có ba; vô lậu chỉ có hai, vì không có quả nghiệp. Vả lại, các căn trong vô lậu chỉ có một, không có đẳng lưu các Sắc còn lại bên trong có hai: Nếu chấp thọ thì chỉ trưởng dưỡng, không phải chấp thọ thì chung cả đẳng lưu. Năm sắc ngoài cũng chung cả hai chủng.

Ở trên, nói có trưởng dưỡng và đẳng lưu, nghĩa là đều có hai thứ trưởng dưỡng, đẳng lưu, nếu pháp xứ mượn sắc, thì các tâm, tâm sở có hai thứ trưởng dưỡng, đẳng lưu, chỉ một thứ trưởng dưỡng của xứ khắp, tâm sở khác đều có đủ, nếu đối với năm sắc của pháp, xứ của tám thức, thì còn phải phân biệt, e phiền phức, nên thôi.

Nhóm chung trong năm mươi bốn là nhóm chung thành văn. Nếu năm sắc căn có trưởng dưỡng, Dị thục, không có đẵng lưu, thì không phải các sắc căn có đủ ba thứ lưu. Các tâm, tâm sở có đẳng lưu, Dị thục. Trưỡng dưỡng thứ hai đã trưởng dưỡng lưu. Pháp xứ nhiếp sắc không có Dị thục sinh, sắc khác như tâm tâm sở dù lập ra thuyết này, cũng không trái nhau. Nhưng trong văn này chỉ y cứ ở nhóm sắc để nói.

Trong văn thứ chín, nói về kiến lập xứ, nghĩa là pháp nương giữ lẫn nhau của phong luân v.v...

Che giấu nghĩa là nhà hộ v.v... Tư cụ là thức ăn khác v.v...

Chỗ Sở y của Căn, nghĩa là phù căn trần. Căn xứ, nghĩa là địa đại tạo căn.

Tam-ma-địa sở hành xứ, nghĩa là định sở dẫn sắc (sắc do định dẫn), dựa vào định mà chuyển. Văn luận này thì mới định sắc sở hành, là nhóm sắc.

Trên đây, đã nói xong về nhóm sắc, thứ hai, là nói trong phẩm tương ưng, văn chia làm sáu:

1) Nêu tâm và năm mươi ba pháp tâm sở.

2) Dùng tất cả để biện minh về sự sai khác của năm vị tâm sở, hợp với phiền não, tùy phiền não thành một.

3) Nói các thức do căn cảnh v.v... sinh ra.

4) “Lại chẳng phải năm thức thân có hai sát-na theo nhau đều sinh” v.v... trở xuống, là nói về tâm sinh theo thú tự.

5) Lại tướng chung của năm thức có công năng liễu biệt sự vật” v.v... trở xuống, là nói về hành tướng của tâm, tâm sở.

6) “Tác ý thế nào?” trở xuống, là nói về thể nghiệp khác nhau của hai vị tâm sở: biến hành, biệt cảnh.

Nói như thuyết trước, nghĩa là vì ở quyển đầu đã phân biệt. Tất cả xứ: duy thức quyển thứ năm giải thích: “Nghĩa là xứ ba tánh. Tất cả địa có hai nghĩa:

1) Ba địa như hữu tầm, v.v...

2) Rằng, chín địa, nghĩa là từ cõi Dục cho đến Phi tưởng. Tất cả thời, nghĩa là tâm sinh, thì có, tất cả chăng: Tùy theo tự vị khởi thì sẽ cùng chung. Biến hành có bốn, biệt cảnh chẳng phải hai thứ sau. Trong mười một pháp thiện chẳng phải tất cả chỗ, chỉ có tánh thiện, chẳng phải tất cả thời: Chẳng khi tâm sanh thì đều khởi chẳng phải tất cả hay sao? Dù mười tịnh khởi đầu mà khinh an, bất định.

Tất cả địa: Có nghĩa khắp cả chín địa, vì gia hạnh định cũng gọi địa định, vì định kia cũng ít có nghĩa điều xướng, vì cõi Dục này cũng "có" khinh an, nên gọi địa bất định, nghĩa có chẳng đúng luận nói: "Cõi dục do thiếu khinh an, nên gọi là địa bất định, mà nói là chung cho tất cả, nghĩa là ba địa có tầm tứ v.v... vì đều có, nhưng quyển năm mươi lăm nói rằng lúc tâm thiện khởi, có sáu vị là vì y cứ vào sự mạnh mẽ để nói, nên nhiễm bốn đều không có.

Văn này nói chung căn bản và tùy phiền não họp gọi là vị nhiễm.

Bất định chỉ có một, nghĩa là trong hai căn không hoại của tất cả tánh.

Cảnh sư nói: "Một, không diệt hoại, chỉ y cứ ở năm căn; hai, không yếu kém, là nói chung về ý căn."

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Giải thích về trạng thái diệt, hoại, yếu kém trong quyển năm mươi bốn, và do các căn của bốn duyên đổi khác. Trái với nghĩa đó, tức là hai nghĩa trong luận này. Nói sắc căn ở đây là nói ý căn bất hoại. Thuyết kia nói do bốn duyên nên ý căn hư hoại. Trái lại, là đúng, cảnh giới hiện tiền có sáu. Như quyển năm mươi bốn giải thích: "Rằng, như bản địa phần nói sáu thứ tánh sở hành, so với đây khác nhau thế nào? Tức tùy theo thứ lớp để giải thích về sáu thứ trong đây:

1) Sở y xứ: Nghĩa là khí thế gian và hữu tình thế gian là chỗ sở nương.

2) Tự tánh: Là xanh, vàng, đỏ, trắng, sắc ba tánh v.v... cũng thế.

3) Phương: Sắc của các phương có khả năng sinh ra nhãn thức, trần khác cũng thế.

4) Thời: Là thời gian ba đời, hoặc mùa xuân hạ, hoa lá là cảnh. Mùa thu, đông úa tàn, khô héo là cảnh.

5) Rõ ràng, không rõ ràng: Nghĩa là sắc thật thì rõ ràng, giả thì không rõ ràng.

Toàn phần và một phần: Nghĩa là lấy sự một phần và sự đầy khắp.

Bắt đầu duyên khắp chung trong một cảnh chấp lấy, gọi là toàn phần, duyên sự một phần gọi là một phần.

Che khuất chướng ngại: Hiên nhà v.v... Ẩn mất, che lấp: Thần thông, cỏ thuốc v.v... đều ẩn mất, khiến không trông thấy.

- Ánh sáng đoạt chiếu, lấn át chướng ngại: Nghĩa là với sức trội vượt, ánh sáng lấn át, tức tia sáng của mặt trời chói rọi lại các vì sao v.v...

- Huyễn hoặc che lấp: do hiện tượng quỷ mị v.v... và các huyễn hoặc, chú thuật v.v... che lấp.

6) Nơi chốn rất xa: Nghĩa là trụ xứ ở các phương đều xa, tổn giảm rất xa: Như mài vật thô thành tế, thì chẳng thể thấy.

Bốn năng lực tác ý. Pháp sư Khuy Cơ giải thích:

Ba thứ đầu, như thứ lớp kia duyên cảnh giới vị lai, quá khứ và hiện tại. Một năng lực thứ tư duyên chung cả ba đời, tâm sinh trong thứ lớp.

Văn chia làm bốn:

1) Nói về sát-na của năm thức.

2) Nói về sự khác nhau của năm tâm.

3) Giải thích về nhất tâm của kinh nói.

4) Nói về năm tâm duyên cảnh đời.

Trong sát-na của năm thức, Duy thức quyển bốn có hai thuyết:

1) Chỉ một sát-na v.v... là lấy văn này v.v... làm thể.

2) Đây là dựa vào vị chưa tự tại. Phần nhiều là tâm suất nhĩ chỉ một sát-na, chứ không phải đẳng lưu và tâm tự tại nhiễm, tịnh sinh ra.

Nói là vì phân biệt và vì trước đã dẫn phát, nghĩa là cảnh chưa hề được. Nay vì phân biệt, nên với cảnh đã được trước kia, vì am hiểu tất cả nên sinh ra lời nói trong ý thức đã có do hai thứ nhân dưới đây:

Hoặc ý thức đẳng lưu cũng do hai nhân; hoặc năm thức đẳng lưu chỉ do ý thức nhiễm, tịnh thứ tư đã dẫn, vì vô phân biệt.

Do đạo lý này, nên luận trên nói là năm thức nhãn v.v... tùy thuộc vào ý thức chuyển.

"Lại, ý thức nhậm vận tán loạn v.v..." trở xuống, là nói năm tâm "Duyên" cảnh đời. Do "duyên" cảnh không quán tập, chẳng phải do sức tác ý khởi, gọi là bỗng nhiên rơi vào tâm, dù không tác ý vì tự nhiên (nhậm vận) khởi."

Tam tạng giải thích: "Phương tây (Thiên-trúc) có ba giải thích:

1/ Luận sư đầu tiên nói: "Ý thức suất nhĩ, chỉ "duyên" quá khứ, từng là cảnh sở duyên. Nếu từ năm thức không có ngăn cách mà sinh ra ý thức tìm kiếm quyết định hai tâm, thì lẽ ra chỉ nói là: "Duyên" cảnh

chủng loại hiện tại, sở duyên của năm thức trước. Nếu sự tìm kiếm này quyết định hai tâm, thì “duyên” cảnh kia sinh ra.

2/ Kế là Tối Thắng Tử vấn nạn sư trước: “Như tâm, thần thông v.v... của Phật, Bồ-tát nhậm vận mà khởi tâm suất nhĩ, hoặc duyên hiện tại; hoặc “duyên” vị lai mà nói là tâm suất nhĩ, nhậm vận, chỉ “Duyên” quá khứ ấy thì không đúng, vì tâm suất nhĩ của ý thức nhậm vận, duyên chung ba đời và chẳng phải thế pháp.

3/ Từ “chỉ duyên” quá khứ v.v... trở xuống, là nói sau năm thức, tìm kiếm, mong cầu quyết định hai ý thức “duyên” quá khứ, cảnh sở duyên của năm thức sinh ra.

Ở đây, lẽ ra kéo dài văn kia thuộc ở dưới nói: “Chỉ duyên” cảnh quá khứ, năm thức vô gián sinh ra ý thức, hoặc tìm kiếm, mong cầu quyết định vì theo đuổi duyên cảnh sở duyên của năm thức, chỉ duyên cảnh quá khứ sinh ra. Hoặc có lúc duyên cảnh chủng loại, cảnh sở duyên của năm thức, nghĩa là chỉ nên nói là “duyên” cảnh hiện tại.

Sư thứ ba nói: “Ý thức suất nhĩ chỉ “Duyên” cảnh quá khứ, vì “Duyên” không sáng suốt, rõ ràng, nên kế là khởi năm thức, ý thức phân biệt đồng thời với năm thức (ngũ câu ý thức), hoặc tìm kiếm năm cảnh, hoặc quyết định năm thức. Đã ý thức đồng thời với năm thức này đồng thời với ý thức tìm kiếm, quyết định thì “Duyên” cảnh sở duyên mà năm thức kia đã sinh”

Ở đây nói vô gián, là do đồng thời với năm thức, vì trực tiếp dựa vào năm thức sinh, nên duyên không ngăn cách, đây là đồng thời không ngăn cách, chứ không phải trước sau không ngăn cách.

Bổ khuyết thêm cách giải thứ tư, nói: “Ý thức suất nhĩ và sau năm thức, tìm kiếm quyết định hai tâm. Nếu duyên bên nghĩa bản cảnh của A-lại-da, thì gọi là “duyên” cảnh quá khứ. Nếu “duyên” bên nghĩa tướng phần của tự cảnh, thì chỉ duyên cảnh hiện tại (hiện cảnh). Cho nên nói theo lý Duy thức thì nếu tâm này khởi, thì sẽ “Duyên” cảnh hiện tại tự biến, sinh ra. Lại nữa, thức năng liễu biệt tướng chung của sự vật.

Luận Thành Duy Thức chép: “Tâm đối với sở duyên chỉ chấp tướng chung; tâm sở đối với duyên, cũng chấp tướng riêng.”

Vì thế, nên lời nói này tức là cái chưa liễu biệt v.v... ấy, lời nói này biểu lộ tâm sở cũng chấp tướng chung của cảnh. Trên cảnh chung này, tướng riêng của cảnh chưa rõ biệt và tướng của cảnh đã rõ biệt, tướng năng rõ biệt kia, được gọi là tác ý.

Ở đây chỉ nói tâm khởi, tất nhiên đều có. Cho nên chỉ nói về hành

tướng của tâm sở biến hành. Do đây gồm chỉ rõ biến hành, biệt cảnh chung cho cả ba tánh. Hành tướng của tâm tăng cường, nói riêng về nghiệp của thể. Các hành tướng còn lại, vì lược qua nên không nói.

Xúc chung cho sự hiểu rõ tướng phần trái, thuận v.v... Thọ "Duyên" tướng phần của ba phẩm:

Thời, thì lảnh nạp tổn ích v.v... thứ ba, là nói trong thế gian:

Luận có ba:

1) Đạo lý ba đời, dựa vào nghĩa "từng", "sẽ" của hạt giống, để nó icó đời quá khứ, vị lai sẽ có gọi là vị lai, từng có gọi là quá khứ, hiện có gọi là hiện tại. Nghĩa trong pháp hiện tại, nói có ba.

2) Dựa vào thần thông, khi trí kia sinh, pháp nhĩ đều có công lực như thế. Đối tượng nhìn thấy đều thật, không phải đã từng bị vọng thức biến ra. Do phần nhiều tu tập pháp quá khứ, vị lai này; Pháp nhĩ có thể hiện, tùy theo thế của thần thông kia mà chia thời tiết ra có nhiều, ít. Về mặt lý,thật sự có thể "Duyên" và pháp "sở duyên" chỉ ở hiện tại.

3) Theo Duy thức, nghĩa này dù thông suốt, nhưng hai nghĩa ngoài trước kia có tự thể khác, do vọng tâm phân biệt đã biến ra giống như tướng quá khứ, vị lai, thật ra chỉ hiện tại.

Nay, trong văn này chỉ dựa vào lý để nói về ba đời, trước chung sau riêng.

Nói là các chủng tử không rời lìa pháp, nên như pháp kiến lập: ba đời là thời gian. Thời gian không có pháp riêng, thì y cứ ở phần vị trước, sau của sắc,tâm mà giả kiến lập thời gian. Nhưng vì hạt giống của pháp không lìa pháp sắc, tâm v.v... cho nên nói rằng, như pháp kiến lập.

"Lại do cho quả v.v..." trở xuống, giải thích riêng có hai:

1) Y cứ chủng tử để nói.

2) "Nếu các quả đã v.v... " trở xuống, là y cứ quả, để lập.

Nếu đã có công năng cho quả, diệt, là lập đời quá khứ. Nếu đã có công năng cho quả và chưa cho quả, hiện đang nối tiếp, thì lập đời hiện tại. Nếu công năng chưa cho quả thì sẽ lập ra đời vị lai.

Thứ tư, trong bốn tướng: Thì sinh, diệt của Đại thừa đã là pháp biện, lại không có tự thể riêng. Tiểu thừa nói: "có", Bách Luận vấn nạn rằng: "Có pháp diệt diệt, khiến không nhập quá khứ. Pháp diệt hiện tại, nói là có. Có pháp sinh sinh, khiến cho có nhập hiện tại, vị lai của pháp sinh, lẽ ra nói là "không"? Đây là vấn nạn về thể của bốn tướng, đều thành "có".

Văn nói: "Nói là đối với nhất thiết xứ, cho đến "câu hành", kiến lập. Nghĩa là nêu chung bốn tướng dựa vào hạt giống để lập.

Nhất thiết xứ: ba cõi chín địa. Thức nối tiếp nhau: Đệ bát thức.tất cả chủngtử nối tiếp nhau. Nghĩa là vì sát-na nối tiếp nhau không gián đoạn.

Câu hành: Nghĩa là hạt giống luôn đều cùng hiện hành với bản thức. Dựa vào hạt giống này để kiến lập bốn tướng, không dựa vào hiện hành, vì ba nghĩa:

1) Vì hạt giống nối tiếp nhau.

2) Vì là nhân của các pháp.

3) Vì không lìa thức.

Nếu nói hạt giống, tức là nói các thức. Lại giải thích: "Tất cả hạt giống trong bản thức nối tiếp nhau, đối với pháp đều cùng hiện hành, kiến lập bốn tướng, tức là dựa vào tất cả pháp hữu vi để lập ra bốn tướng. Tất cả pháp hữu vi, hữu lậu, vô lậu nếu khởi, tất nhiên, đều cùng hoạt động (hành) với hạt giống. Đây là nói chung dựa vào hiện chủng để nói về nghĩa bốn tướng.

Sau khi sinh thì nói là "dị", nghĩa là vì muốn chỉ bày rõ rằng sinh thì biến đổi, không được dừng lại lâu, vì để cho sinh tâm nhàm chán xa lìa.

Trong hai tánh "dị": Tánh "dị" đầu là pháp đồng loại, trước, sau khác nhau. Trong duyên thứ năm mươi bốn, chia làm ba:

1) Nêu danh.

2) Nêu chung thể của bốn duyên.

3) "Lại vì hạt giống v.v..." trở xuống, là chỉ riêng ở tâm, để làm rõ bốn duyên.

a) Nhân duyên: Nghĩa là hạt giống: Là nhân duyên của tất cả hữu vi hiện khởi, khả năng huân tập đối với hạt giống, cũng là nhân duyên. Lại, hạt giống trước đối với hạt giống sau, cũng là nhân duyên, vì lược, nên chỉ nói là hiển.

b) Duyên Đẳng vô gián: Nghĩa là tám hiện thức và tâm sở của chúng, nhóm trước đối với nhóm sau đồng đẳng mà mở đường. Duy thức quyển thứ tư hội văn này rằng: "Nếu thức này vô gián, thì các thức quyến định sinh, nghĩa là lời chung, ý riêng, nghĩa không trái nhau. Tuy nhiên, Nhiếp luận chấp sắc là duyên đẳng vô gián, chỉ là giả sử phá sắc là nghĩa nhân duyên, chứ không phải lời nói rốt ráo."

"Lại, như kinh nói v.v..." trở xuống, là thứ sáu, thêm số trong ba tánh khác nhau để nói, chỉ lập ba thiện, không có "Thắng nghĩa", nghĩa là nói hữu vi, nên ái quả thiện, thì bố thí v.v... ở trước là hữu lậu, có thể cảm quả ái.

Quả ly tuệ thiện, tức là thí v.v... vô lậu trước là vô lượng thiện, nghĩa là bốn vô lượng.

Hữu y thiện, nghĩa là có chỗ nương tựa, tìm kiếm thiện của ba cõi. Vô y thiện: không có chỗ nương mong cầu Niết bàn thiện. Lại, có vật thí, gọi là hữu y thiện. Không có vật tùy hỷ, gọi vô y thiện.

Thiện thuộc về căn bản; tương ưng với hai định căn bản, và phương tiện. Tám phước sinh là:

Vua Túc tán cõi Dục là một.

Quan là hai, thêm lục dục thiên, là tám. Không đồng với giải thích xưa: Cõi Dục, trừ quan, mà lấy luân vương. Luân vương là chín, bất động thiện là mười, nghĩa là Sắc, Vô Sắc và thiện vô lậu.

Ấy nghĩa quả ái, nghĩa là giải thích thiện hữu lậu, biết rõ sự: Là giải thích thiện vô lậu phương tiện khéo léo của đạo đế, gọi là khéo biết (thiện tri), sự, lý cũng là sự. Pháp, vật, sự có là tên chung các pháp, và nghĩa của quả kia thì là diệt đế. Bởi vì yên ổn, nên gọi là thiện. Vô ký, bốn thứ Dị thục sinh và một phần oai nghi lô, công xảo xứ, nghĩa là như năm quyển mươi lăm nói rằng: "Dị thục sinh một bề vô ký. Hai, ba có thể được, một, hữu, hai, chủng, cho nên, oai nghi, công xảo, cả ba tánh.

Trong văn chỉ phân biệt về nhiễm và vô ký, nên gọi một phần. Nếu các công xảo chỉ là hí lạc, thì tâm nhiễm là hí, khởi tác công xảo là nhiễm. Cũng có trong tâm vô ký vì được hí lạc, nên khởi công xảo. Văn lược nên không nói..

Nói không vì nuôi mạng sống, cho đến thứ khác là vô ký, về lý cũng có tâm nhiễm, vì nuôi mạng sống, nên khởi nghiệp công xảo, cũng có tâm nhiễm, vì được trội hơn người khác, nên tập tưởng nghiệp công xảo. Cũng tham danh, lợi, tìm kiếm, mong cầu, lựa chọn, khởi nghiệp công xảo.

Nay, y theo tướng để làm rõ, lại nêu một bên ảnh lược môn.

Oai nghi cũng thế, biến hóa chỉ hai thiện và vô ký quyển năm mươi lăm chép: "Vì dẫn dắt người, hoặc vì lợi ích cho các hữu tình mà khởi biến hóa; phải biết là thiện. Nếu muốn thí nghiệm tự du hí thần thông, gọi là vô ký, đây là không có nhiễm ô. Nếu y theo tánh đắc thì cũng có cả bất thiện.

Thứ bảy, là trong tăng xứ biệt nói: "Tuệ nhãn, nghĩa là thật chẳng phải sắc, vì loại nhãn đồng trong đây sẽ nói.

Nhưng, ba nhãn này gồm thâu năm nhãn, vì trong tuệ nhãn có cả pháp nhãn. Theo các kinh, luận xưa, hoặc nói tuệ nhãn quán "Không";

pháp nhãn quán “hữu”; hoặc nói pháp nhãn quán “không”; tuệ nhãn quán “hữu”. Bốn nhãn này, nếu khi đến Phật, thì gọi là Phật nhãn. Như Trí Luận nói: Nếu thân thọ dụng thì thật không có nhục nhãn. “Nếu y cứ thân biến hóa, hiện thọ nhục nhãn.”

Mắt không có nhắm: Mắt tự có các trùng, thường không nháy, như mắt chuồn chuồn v.v...

Mắt có nhơ: Một, là mắt hữu lậu. Hai, là mắt có màng che v.v...

Mắt y xứ: Là vốn nhục nhãn, do mắt này là nương tựa khởi mắt biến hóa, gọi là mắt y xứ. Hoặc phù căn là chỗ của mắt, thế tục, gọi là mắt. Cho nên, ở đây cũng mượn để đặt tên.

Mắt đã được: Mắt quá khứ, hiện tại. Mắt chưa được là mắt vị lai.

Từng được, nghĩa là lại hiện tiền. Chưa từng được, nghĩa là vì nay, mới được. Thập địa trở xuống vì hữu lậu lẽ ra đoạn, vì dứt duyên ràng buộc. Phật nhãn là vô lậu, không nên đoạn.

Nhãn đã đoạn, nghĩa là trước kia nên đoạn nhãn, nay vì đã đoạn, nên gọi mắt đã đoạn.

Chẳng phải mắt đã đoạn: Trước kia không nên đoạn nhãn, nay cũng không phải là đã đoạn.

Tự nhãn gọi là nội, tha nhãn, gọi là ngoại. Cõi dục gọi là thô, cõi Sắc, gọi là tế.

Tai xét kỹ: Nghĩa là chung cho hai thứ tai nhục nhĩ, thiên nhĩ.

Tai nghe cao: Nghe lời nói thiện, cũng có thể y cứ ở căn, để để nói về sự nghe cao, thấp.

Chỗ cặn, nhơ, chỗ không có căn nhơ: Thức ăn của các vị trời không nhơ nhớp. Thức ăn của con người thì có biến đổi, nhơ nhớp.

Và tất cả khắp các căn tùy theo: Tức là hai thứ thân căn trước ở khắp trong bốn căn. Về nghĩa dùng là thứ ba.

Bảy thức trụ: Như Luận Câu-xá chép:

1) Một, hữu tình có sắc, thân khác, tưởng khác, như người, trời cõi Dục và Sơ tĩnh lự, trừ thời kiếp sơ.

2) Thân khác, tưởng một, như trời phạm chúng, thời kỳ kiếp sơ.

3) Thân một, tưởng khác, như đệ nhị tĩnh lự, nhàm căn bản hỷ, nhập cận phần xả, nhàm cận phần xả, nhập căn bản hỷ.

4) Thân một, tưởng một, như đệ tam tĩnh lự, sơ định do tưởng nhiễm, gọi tưởng một; hai định do tưởng hai thiện, gọi là tưởng khác. Ba định do tưởng Dị thục, gọi là tưởng một, ba định còn lại là ba vô sắc ở dưới, các chỗ còn lại hoại thức, không nói là thức trụ.

Tăng ngữ xúc v.v... Câu xúc thứ sáu, vì có thể khởi ngữ, năng

"Duyên" ngữ, ở hai xứ thinh và pháp đều tăng, do xúc tăng trưởng, gọi là tăng ngữ xúc.

Hữu đối xúc: Nghĩa là năm thức tương ưng với xúc căn, vì có đối.

Dựa vào sự say mê thèm khát: Nghĩa là cõi Dục.

Xuất ly: Nghĩa là sắc, vô sắc, và vô lậu.

Ái vị: Nghĩa là hữu lậu, không có ái vị, nghĩa là vô lậu. Lại giải thích: "say mê thèm khát là chấp mắc ngoại cảnh; ái vị , là chấp mắc nội thân".

Thế gian, nghĩa là phân biệt; ra đời gian nghĩa là vô phân biệt.

Cửu cư ở bảy thức trụ, thêm định thứ tứ và Phi tưởng.

Sắc ánh sáng hữu y, vô y. Luận sư bị nói: "Thích luận có ba thuyết:

1) Ánh sáng trong vầng mặt trời gọi là hữu y, ánh sáng ngoài vầng mặt trời, gọi là vô y.

2) Lại giải thích: "Đất sáng rõ, gọi là hữu y. Ánh sáng trong hư không, gọi vô y.

3) Lại giải thích: "Trong người gọi hữu y; trên trời, gọi vô y, vì thường có.

Ánh sáng chánh, bất chánh, nghĩa là ánh sáng tỏ rõ của mặt trời, mặt trăng đầy, khuyết v.v...

Sắc chứa nhóm trụ: Nghĩa là các hình sắc.

Ba luân nương nhau, gọi kiến lập.

Hiên nhà v.v... gọi là che giấu.

Bảy nhiếp thọ, như quyển hai nói. Trong chín không nói trong, ngoài. Giả sử thân tự, tha là xứ ngoài, định và căn nói riêng rẻ, thật ra giống nhau.

Lưng trống, là lưng trống nhỏ.

Võng trống, nghĩa là đại quốc gia, trống đặt trên lưng ngựa khi diễu hành; đều là đàm cổ, tức là lưng trống lớn nhỏ.

Tốt-đổ-lỗ-ca hương: xưa nói Đẩu-lâu-bà hương, luận Địa Trì nói: "Cầu-cầu-la hương."

Long não hương: ở xứ Tây trúc, dáng hương như mây, sắc trông như băng tuyết.

Tố-khấp-mê-la hương: To như hạt mè màu đỏ, dùng để làm thuốc nhuộm, xứ này không có, loại hương rất to.

Tam tân hương: Phương tây (Thiên-trúc) thường hợp với ba vị Hồ Tiêu tất bát, can khương vô thành viên.

Khi sắp ăn, nuốt viên này, sẽ tiêu trừ chất nhơ xấu trong bụng, sau đó mới ăn.

Nhất chỉ hương v.v... hình dáng trông giống như ngón tay.

Hữu dũ vị: vị chữa khỏi bệnh.

Muỗi mòng là một trong năm xúc.

"Câu sinh" là thứ tư trong sáu, vì trong thân nội đều có chung với thân.

"Sở trị", là chất nhơ bẩn v.v... "Năng trị" là nước v.v...

Ngài Pháp sư Huyền người Tân-la nói rằng: "Bệnh là "Sở trị"; thuốc; là "năng trị", là nói trong pháp giới, trước là triển khai chung, bày ra danh, thể nhiều ít của pháp trong pháp xứ, rồi sau đó, mới nói về môn tăng số.

Luận Đối Pháp nói năm thứ pháp xứ sắc. Trong đây vì lược qua nên chỉ nói có hai thứ.

Hoặc hai, nghĩa là pháp giả, chẳng phải giả. Nghĩa là bốn pháp trong pháp xứ sắc là giả; thể của sắc tự tại sinh là thật. Biến hành, biệt cảnh trong nhóm tâm mỗi thứ đều có năm, một bề là thiện thật. Trong mười một món thiện, chỉ có bất phóng dật, xả, bất hại là giả, tám thứ còn lại là thật.

Năm kiến trong Đại Phiền não là giả, năm kiến còn lại là thật.

Trong hai mươi hai tùy phiền não, nếu dựa vào năm mươi bốn thì nói mười tám là giả; vô tàm, vô qúi, hôn trầm, trạo cử, bốn thứ này là thật.theo luận Đối pháp thì, tất cả đều giả.

"Trong bốn bất định, thì tầm, tứ nhất định là giả có. Hối, miên, theo Duy Thức có hai thuyết:

1) Nói là giả.

2) Nói là thật.

Tất cả trong bất tương ưng là giả, ba tánh trong tám vô vi là chân như là thật, năm thứ còn lại là giả, hữu sắc trong thêm ba là một, trong Vô Sắc được chia làm hai: Hữu vi, vô vi.

Trong thêm bốn, chỉ nói là sắc giả, không nói là thật. Nghĩa là các tông luật nghi, bất luật nghi đều lập chung.

Ở đây, nói là giả, sơ lược không nói là thật, pháp sở hữu của tâm không nói là giả, thật, mà đem hoà hợp làm hai: vô vi giả, chẳng phải giả, nghĩa là năm trong tám là giả, ba tánh như thế là thật.

Thiện, vô ký, vô vị Trạch diệt là thiện; hư không v.v... là vô ký.

Trong thêm mười: 1) Xúc. 2) Tác ý; 3) Thọ; 4) Tưởng; 5) Tư. Thứ năm kia là:

Cảnh sư nói: "Gọi là bất tương ưng hành".

Cơ Luận sư nói: "Là tư". Lại giải thích: Là xúc; 6) Hư không; 7) Trạch diệt; 8) Phi trạch diệt; 9) Chân như; 10) Khổ vui.

Nghĩa ly hệ, nghĩa là "Bất động diệt". Không phải nghĩa thọ ly hệ, nghĩa là tưởng diệt, và nghĩa thọ ly hệ, nghĩa là thọ diệt. Bất động tưởng, thọ, diệt, vô vi này hợp thành thứ mười.

Kết rằng, sáu trăm sáu mươi: Trong mười hai xứ, mỗi xứ đều có thêm số, từ một đến mười, đều có năm mươi lăm; hai thứ năm mươi lăm hợp thành sáu trăm sáu mươi. Đây là y cứ vào sự chấp nhận có thêm số mà kết, hoặc là số lớn vậy,.

Thứ tám là giải thích về xứ, danh trong riêng:

Nhãn, tiếng Phạm là Chước-Sô. Chước nghĩa là hành. Sô nghĩa là tận. Nghĩa là đối với cảnh, hạnh, có thể tận hành, tận kiến các sắc.

Nhĩ, tiếng Phạm: Là Thú-Lũ-Đa, Hán dịch Năng văn.

Chấp ngã, ngã sở, ngã và ngã ngã: Cảnh sư nói: "Ngã của nhà ngã, nên gọi ngã ngã".

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Ngã sở, nghĩa là cái có ngoài ngã. Ngã ngã, cũng là ngã sở, nghĩa là chấp cái ngã của niệm trước là cái ngã v.v... của ngã niệm sau.

Trong đây trở xuống, đều dùng bài tụng để kết.

Trước là văn xuôi nêu lên; kế là dùng bài tụng năm kết môn, văn xuôi sau mở bày.

Từ đây trở xuống, là nói về hai môn sau:

1) Thiện xảo.

2) Sự.

Duyên khởi, duyên sinh: Luận Đối Pháp nói: "Nhân, gọi là duyên khởi; quả gọi là duyên sinh".

Vô lượng giới, là năm vô lượng, nghĩa là thế giới; hữu tình giới; pháp giới, sở điều phục giới; điều pphục phương tiện giới.

Trong tám chúng Dạ-ma trở lên, là bốn tầng trời ở trong hư không. Từ cõi thú sáu kia, gọi chung là Ma thiên. Bốn tầng trời tĩnh lự, gọi chung là Phạm chúng.

Từ trên đến đây, là nói về mười môn xong "Lại, Ốt-đà-nam v.v..." trở xuống, là dòng bài tụng để tổng kết.

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 2 (Phần Đầu)

BẢN LUẬN QUYỂN 4

Trong cảnh chín địa được chia làm ba. Hai địa trên nói về thể của cảnh rồi. Địa thứ ba có tầm, có tứ v.v... này là tướng của cảnh. Vì cảnh thô tế trên, dưới khác nhau, đây là ý sau:

Tầm là tìm kiếm, Tứ là dò xét. Hoặc tư, hoặc tuệ, tìm kiếm cảnh ở phần vị thô gọi là tầm. Tức hai thứ này đối với cảnh, quán sát thật kỹ càng phần vị , gọi là tứ. Không phải hai pháp tương ứng trong một sát-na, mà là một loại thô, tế, trước, sau khác nhau.

Nay, dựa vào pháp đó, với hai thứ "có" "không" này, để lập ra ba địa, đây gọi là giải thích danh.

Kiến lập thể của địa. Thích luận, có thuyết, thuyết đầu nói rằng ba địa này y theo hai thứ trước sau tương ưng để lập ra địa vô tâm; nói hai địa đầu, gọi là địa hữu tâm. Vì thế, nên biết được các pháp như sắc v.v... của địa dưới, đều gọi là địa không có tầm, không có tứ.

Thuyết thứ hai nói: "Ba thứ này được y cứ ở hai lìa dục để kiến lập. Trong quyển này đã lấy việc lìa nhiễm của tầm tứ, gọi là địa không có tầm, không có tứ. Cho nên, biết vì tùy thích hợp có nhiễm kia, nên gọi là địa sơ nhị."

Thuyết thứ ba nói nghĩa đúng: "Ba thứ này chỉ y cứ giới, địa để kiến lập. Trong quyển này nói cõi Dục, và Sơ Tĩnh lự, hoặc định, hoặc sinh, gọi là địa v.v... có tầm, có tứ, cho nên biết chỉ dựa vào giới, địa để kiến lập, gạn phá nghĩa của Luận sư trước, đều không đúng.

Họp nhau để giảng cho rõ ràng về văn ấy, đều như thuyết kia.

Hỏi: Duy thức "Quyển bảy, ngài Hộ Pháp y cứ ở sự lìa dục để lập ba địa, giống như Thích luận đã bác bỏ nghĩa của hai sư, sao lại nói là họp nhau để giải thích? Nghĩa là Thích luận phá sư thứ hai rằng: "Người đã lìa dục, thì các pháp của địa dưới gọi là không có tầm, tứ v.v... người chưa lìa dục, thì các pháp của địa trên lẽ ra gọi là có tầm, tứ v.v...? Do

đó, nên trở thành lỗi lộn xộn.

Pháp sư Huyền Trắc lại giúp cho vặn hỏi: “Nếu dựa vào lìa dục, lập ra ba địa, thì trung gian, căn bản đồng trói buộc, đồng lìa, lẽ ra phải thành một địa? Là có lỗi lộn xộn.

Giải thích: “Ý luận tự có hai giải thích:

1) Ngài Hộ pháp đã áp dụng thuyết thứ hai để làm nghĩa đúng, mà không có hai lỗi. Địa dưới thua kém, phải theo sự vượt hơn của địa trên. Lìa nhiễm, gọi là không có tứ v.v... Sự vượt hơn của địa trên, đều lìa sự thua kém của địa dưới. Chưa ly nhiễm. Không phải từ v.v..., cho nên không cơ lỗi trước.

Lại nói: “Lìa dục có hai thời gian, nghĩa là gia hạnh và khi chính thức lìa này, dựa vào gia hạnh, để nói lời lìa dục. Vì thế nên trước lìa tầm, sau, lìa dục tứ, nên không có lỗi sau.

2) Luận Duy thức nói lời lìa dục, khác hẳn với lìa dục, kháchẳn với thích luận. Vì sao? Vì dục có hai thứ:

a) Phiền não dục, nghĩa là tham sân v.v...

b) Tự tánh dục, nghĩa là pháp của chín địa tùy theo nghĩa không nhàm nhau của tánh tự địa kia, nói là lìa dục. Tùy theo sự thích ứng của tánh tất cả các pháp ở địa trên mà nhàm chán nghĩa địa dưới nói lìa dục.

Quyển năm mươi sáu nói: “Do hữu tình kia đối với các tầm, tứ do tánh lìa dục mà lìa dục địa kia, dù gọi là không có tầm, không có tứ. Vì đây là hiện hành sau, nên cũng không có lỗi.

Thích luận sư thứ hai vì dựa vào sự lìa dục phiền não, nên phạm phải hai lỗi trước.

Nghĩa đúng của luận Duy thức vì dựa vào sự lìa dục tự tánh mà nói, nên không có hai lỗi.

Y cứ trong địa này, đại văn chia làm ba:

1) Hỏi.

2) Đáp sơ lược.

3) “Thế nào là giới bày ra kiến lập v.v... ” trở xuống, là giải thích riêng về phần nêu ở trước. Nhưng tìm kiếm ở thế văn trên, dưới, có ba thứ tụng:

1) Tụng chung: Là chia Đại chương thành chung, riêng.

2) Bài tụng trong đây, nhắc lại chương môn ở trước, sau là nêu bày kỹ hơn.

Lại, nói nêu bày, giải thích xong, tức dùng một bài tụng để gồm thâu lại nghĩa trước. Cũng gọi là trung tụng.

3) Hậu tụng, giải thích nghĩa các môn, đều dùng một bài tụng để thâu kết lại. Trong năm môn giải thích riêng, giải thích giới môn đầu có ba. Đầu tiên là hỏi, kế là đáp tám môn, sau là tùy giải thích riêng.

Trong kiến lập số thứ nhất chia làm hai: Trước là nêu giới đọa, không phải giới đọa. Sau, là “cõi Dục trong đây v.v...” trở xuống là giải thích riêng ba địa.

Giới thuộc chẳng phải đọa, cho đến giới vô lậu.

Cảnh sư giải thích: “Nghĩa là phương tiện đạo; tư lương đạo; kiến. Tu rốt ráo.

Các đạo như thế có thể hướng đến Niết-bàn, thuộc về đạo đế, nên gọi là Phương tiện.

Tát-ca-da kiến, gọi là thân giả dối, tức năm uẩn nhiễm, được đoạn đối trừ, là trạch diệt kia và lý chân như diệt.

Nói giới không có hí luận: Nghĩa là hạt giống vô lậu không đồng với danh ngôn, hạt giống hí luận.

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: “Giới vô lậu không có hí luận, nghĩa là tánh chân như lìa phân biệt, vì thể vô lậu.

Hoặc định hoặc sinh: Nghĩa là hoặc được định kia, hoặc sinh trong định đó. Ở đây, vì đạo lý lìa dục tầm tứ, nên nói là địa v.v... không có tầm, tứ.

Sư thứ hai của Thích Luận đã dẫn địa không có tầm tứ để làm chứng: “cõi Dục chưa lìa nhiễm của tầm tứ. Các pháp của sơ định là giả, gọi là địa có tầm tứ. Các pháp của tĩnh lự trung gian là giả, nghĩa là đã lìa nhiễm của tầm, chưa lìa nhiễm của từ, gọi là địa không có tầm, chỉ có từ.

Các pháp của hai định trở lên là giả, nghĩa là đều đã lìa nhiễm, đều gọi là địa không có tầm, không có từ, tức chứng tỏ sự khác nhau của giáo hóa, dẫn đạo của cõi Dục.

Nếu đã lìa dục, cũng gọi là địa, không có tầm, không có từ, mà thật ra về nghĩa thì không đúng. Vì ba thứ này chỉ nương tựa ở giới, địa mà kiến lập. Nghĩa là các pháp hữu lậu, vô lậu của Sơ định cõi Dục, tầm tứ trong nhóm có thể được.

Pháp đã lìa dục, chưa lìa dục, đều gọi là địa kia đã dẫn.

Tiếp theo, văn trên là chứng, không do có nhiễm, thì gọi là địa kia, nếu đã lìa nhiễm, thì gọi là không phải địa kia. Nếu khởi lên sự hiểu biết này, thì tức là rất lẫn lộn . Cho nên luận nói rằng: “Nếu giới vô lậu thuộc về định hữu vi, thì sơ tĩnh lự cũng gọi là địa v.v... có tầm, có tứ. Nếu y cứ ở tương ưng và lìa dục, để, lập ba địa riêng thì các văn

này đều có lỗi (rộng như Thích luận nói).

Luận này nói: “Do vì lìa dục tầm, tứ, nhưng chỉ nói hai định kia trở lên không có tầm, không có tứ, một địa hữu lậu,Vô lậu, đều vì định ấy lìa nhiễm của tầm tứ,nên là địa dưới là không đúng, vì không được lấy sự có nhiễm cho là địa kia, nên không có nhiễm tức là không đúng, cho nên chỉ nói là hai định trở lên.

Do đây không nói là hai địa dưới tùy theo lìa nhiễm của tầm, tứ ấy, tức chẳng phải địa kia.

Tác ý của giáo hóa dẫn dắt, nghĩa là ở cõi Dục, trụ ở tâm vô tướng, vì không có tầm, tứ. Xuất định kia, nghĩa là thân ở cõi Dục, đã lìa Sơ định, sắp nhập định không có tầm, tứ. Về sau, khi xuất định, lại khởi tầm tứ.

Sinh định kia, nghĩa là nếu sinh hai định v.v..., cũng khởi tầm tứ của địa dưới. Nếu giới vô lậu đều thuộc về định hữu vi thì như dựa vào sơ định khởi trí vô phân biệt này, duyên với cảnh chân như, cũng gọi là trí của địa có tầm và tứ, do nương tựa tầm tứ mà khởi trí này không do tàm từ tưởng, giác, vì chỉ phân biệt, cho nên vị này không thể nói năng. Nếu dựa vào sơ định khởi trí hậu đắc, vì chúng sinh nói pháp, tức tương ưng với tầm, tứ. Nếu không có tầm tứ, thì không thể khởi gió, khởi lời nói thuyết pháp. Cho nên luận Hiển Dương, quyển thứ nhất chép: “Đấng Bạc-gia-phạm nói: Vì dựa vào tầm, tứ nên phát ra lời nói, chẳng phải không có tầm tứ.

Lại, luận Thập Địa chép: “Vì sao người tịnh, giác lại có công đức của trí niệm đầy đủ hơn so với địa mầu nhiệm có năng lực không giải thích?.

Trong văn xuôi giải thích: “Tịnh giác tức là khởi lên nhân của lời nói.

Còn lại như trước đã nói: Tứ trên đến đây, vì phân biệt lìa dục tầm, tứ, nên nói là không có địa tầm tứ, không do tâm của địa không hành (hoạt động) có tầm, có tứ, mà gọi là không có tầm tứ thì biết chưa lìa dục tầm, tứ, nên gọi là địa có tầm có tứ. Không do tâm không hoạt động, không có tầm không có tứ v.v..., cho nên nói là địa không có tầm, có tứ.

Trong nơi chốn thú hai, nói từ đây trở xuống, ba muôn hai ngàn du-thiện-na, mới đến địa ngục Đẳng Hoạt, Pháp sư Khuy Cơ giải thích: ý văn này nói dưới đất bằng ba muôn hai ngàn du-thiện-na mới đến địa ngục Đẳng Hoạt, địa ngục. Đẳng hoạt rộng mười ngàn Du-thiện-na. Kế dưới, quá bốn ngàn du-thiện-na, mới đến địa ngục hắc thằng. Dưới địa

ngục Hắc Thằng hai ngàn du-thiện-na, mới đến địa ngục chúng hợp.

Tám na-lạc-ca như thế đều rộng mười ngàn. Sáu địa ngục dưới đều cách nhau hai ngàn, đáy địa ngục Vô Gián cách mặt đất bằng, mười hai muôn, tám ngàn du-thiện-na.

Núi Tô-Mê-Lô chìm trong nước tám muôn, núi này hơn địa ngục kia bốn muôn tám ngàn. Du-thiện-na. Do đó, biết chuẩn xác tám địa ngục nóng sâu hơn Câu-xá.

Thuyết kia nói đáy vô gián cách đất bằng bốn muôn Du-thiện-na. Thuyết đó nói thủy luân dù độ sâu tám ức, nhưng dựa trên phong luân, kim luân còn dầy hơn ba ức hai muôn ở trên thủy luân, nên núi diệu cao y cứ theo kim luân.

Ở đây, Đại thừa cho rằng kim luân ở dưới nước, kế đó, y cứ vào kim luân. Nước ở trên kim luân, dù không nói sâu bao nhiêu nhưng đáy vô gián đã tính đến mười hai muôn tám ngàn Du-thiện-na, Diệu cao ngập trong nước chỉ nói tám muôn, nên biết rõ Diệu cao không y cứ ở kim luân, nữa trên, nữa dưới, đứng sừng sững trong nước.

Pháp sư bị giải thích: “Nay dựa theo luận này, theo độ cao do-tuần của tám địa ngục trên, mỗi địa ngục đều có bốn ngàn. Vì thế từ châu này đến phía trên địa ngục Đẳng Hoạt, có ba muôn hai ngàn do-tuần. Phía dưới địa ngục, tự y cứ về số đo có bốn ngàn do-tuần, bảy địa còn lại hướng về phía dưới mà trụ, mỗi địa ngục đều y cứ bốn ngàn. Đại khái, tám cái, bốn ngàn đều hợp lại thành ba muôn hai ngàn do-tuần. Đẳng hoạt hướng về phía trên, còn có ba muôn hai ngàn do-tuần, hợp lại có sáu muôn, bốn ngàn do-tuần, cũng có hai muôn sáu ngàn do-tuần, không đến kim địa.

Đoạn văn trên đây chỉ nói là các địa ngục rộng mười ngàn do-tuần, không nói số đo về chiều dọc, mỗi địa ngục đều có bốn ngàn. Cho nên chiều dọc của mỗi địa ngục đều đo được bốn ngàn, rộng mười ngàn. Tám ngục trên dưới đứng sững chồng chất chất lên nhau.

Lại giải thích: “Luận sư đã lập ra chiều rộng đo được mười ngàn, tức biết số đo về chiều cao, cũng đều mười ngàn do-tuần, dựa vào đây mà nói.

Từ dưới mặt đất bằng này, đi sâu vào hơn ba muôn, hai ngàn do-tuần thì đến địa ngục Đẳng Hoạt. Ngục Đẳng Hoạt, rộng mỗi bề mười ngàn. Mười ngàn trở xuống, lại cách bốn ngàn, có bảy ngục khác đứng vắt ngang. Không được so sánh trên, dưới để an bài địa ngục kế tiếp. Vì sao? Vì từ đất bằng, hướng đến lớp kim địa, chỉ sâu tám muôn. Từ trên hướng xuống dưới, đã trừ ba muôn hai ngàn, mới có tám ngục, chỉ có

tám muôn bốn ngàn do-tuần, thì làm sao trên dưới được tiếp nhận tám ngục, mỗi ngục cao muôn do-tuần. Như Đẳng Hoạt cũng thế.

Pháp sư Thái nói: “Kheo Tát-Bà-Đa, Tám địa ngục này ở bên cạnh tám địa ngục nóng, không có chỗ riêng”.

Chánh Lượng Bộ nói: “Ở núi thiết Vi, đến phong luân, thủy luân không có ánh sáng mặt trời, mặt trăng, khí lạnh xông lên.”

Pháp sư Bị nói: “Lại, từ dưới đất bằng, qua ba muôn ba ngàn đo, có ngục lạnh đầu tiên. Từ ngục lạnh này, lại cách hai ngàn do-tuần, có bảy địa ngục đều cao hai ngàn do-tuần, mỗi địa ngục đều có hai lớp trên, dưới như nhau.”

Lại giải thích: “Tám địa ngục lạnh cao, rộng đều mười ngàn. Từ tám ngục lạnh lạnh này đi sâu vào đất, vượt qua ba muôn hai ngàn do-tuần, có ngục lạnh đầu tiên. Phía dưới lại cách hai ngàn do-tuần, có bảy ngục lạnh đứng canh chung quanh. Ba ngục như đốt cháy v.v... có phần ít, phần nhiều, toàn phần khác nhau. Một nhóm, nghĩa là không thấy hình dung chỉ thấy một đống lửa.

Nói về trong xứ cõi Sắc, nói về tu thiền có ba.

1) Chỉ hữu lậu huân tập bốn định của địa dưới.

2) Chỉ biến dịch sinh tử từ Bát địa vô lậu trở lên.

3) Hữu lậu, vô lậu, như nghiệp của ngũ Tịnh cư, là địa vị phàm tạo nên. Do nay, vô lậu giúp định hữu lậu, lại vì giúp đỡ nên nghiệp khiến vượt hơn, sinh lên trên.

Lại nói có người vượt qua tịnh cung, đến được sinh trong đó.

Luận sư Cảnh nói: “Như trời Tha Hóa Tự Tại, còn có cung Ma-la Thiên, tức nói xứ sở cao đẹp. Nhưng thuộc về trời tha Hoá tự tại. Nay trên trời Ngũ Tịnh cư, nói ngay, còn có trú xứ của trời Đại Tự tại, vượt qua cung Tịnh cư, Bồ-tát Thập địa được sinh lẽ đó, không nói thuộc về trời Cứu Cánh, biết rõ chẳng thuộc về Địa.”

Pháp Khuy Cơ sư nói: “Ngay địa vị phàm phu đã tạo nghiệp cõi trời Quảng Quả, sắp vào Địa thứ tám, sinh lên trời quảng quả, vô lậu huân tập cùng tột, giúp cho địa đó lúc trước, nghiệp báo sau. Đến tâm viên mãn của đệ Thập địa mới sinh vào địa kia.”

Kinh Hoa Nghiêm chép: “Lợi ích của hiện báo, vì tiếp nhận địa vị Phật, nên lợi ích của báo sau, sinh lên xứ của Ma-hê-thủ-la trí.”

Nói sinh ở đây là do luyện quả thô trở nên thù thắng, vì được mầu nhiệm nên gọi là Sinh, chứ không phải tâm vô lậu có lý mạng chung, thọ sinh.

Cõi Vô Sắc có bốn nơi, nghĩa là báo của bốn uẩn, mạng sống lâu

của bốn Không dài, ngắn không đồng.

Hoặc không có nơi chốn, nghĩa không có cung riêng, vì địa trên địa dưới so le.

Phần thứ ba, trong số đo của hữu tình: số đo của thân ở Tây, bắc lại càng cao lớn. Bài tụng Câu-xá chép:

"Số đo của người châu Thiện bộ,
Ba khuỷu tay rưỡi, bốn khuỷu,
Người châu Đông, Tây, Bắc,
Tăng giúp bội như thứ lớp".

Thuyết kia nói: "Châu này hoặc ba khuỷu tay rưỡi, bốn khuỷu; châu phía đông. Tám khuỷu; châu phía Tây, mười sáu khuỷu, Châu phía Bắc ba mươi hai khuỷu.

Ở đây nói càng lớn không nói tăng gấp bội, vì không nhất định. Tam thập thiên tăng một túc, nghĩalà chia ra một Câu-lô-xá là một trong bốn phần, lại chia làm bốn phần, vì tăng thêm một phần này nên nói là một túc."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Lại có một giải thích, nói một túc, tức Câu-lô-xá chia làm bốn phần: Trong một phần lại chia làm ba túc, vì một phần trong hai túc này nên nói là một túc, tức biết rõ thân của Túc thiên nữa Câu-lô-xá, dư nữa phần, trời hóa lạc thân cao ba phần trong một câu-lô-xá, trời Tha Hóa thân cao ba phần rưỡi khác giảm một câu-lô-xá, không đồng với Câu-xá nói. Luận Câu-xá nói: "Dục thiên, bốn phần Câu-lô-xá, mỗi phần đều tăng. Nhưng vì thời phần nghiệp quả của bờ mé không của trời, đất khó vượt hơn, nên đồng với Đế-thích.

Nay, giải thích: "Đế-thích ở đỉnh địa cư, cảm báo thù thắng, có thể kịp thời phần.

Hỏi: "Vì sao thọ lượng của các tầng trời cõi dục tăng gấp bội mà thân thì không như thế.?

Đáp: "Từ tuổi thọ của con người là điều rất hy vọng, thân thì không như ."

Lại giải thích: "Số đo của thân do bề ngoài cũng có nhiều khác thô, diệu v.v..., có được, mất lẫn nhau, về phía tuổi thọ do bề ngoài lại không có công năng khác, cho nên hoàn toàn tăng gầp bội.

Số đo của thân người ở các tầng trời cõi Sắc, đồng với Tạp Tâm nói.

Số đo của thân Đại Phạm không gấp bội lợi ích trước, nghĩa là do tìm kiếm nghiệp quả của đời "Có", "không", khó vượt hơn.

Vô vân giảm ba, nghĩa là vì lìa biến dị, thọ định khó tu. Thân của

ba đường ác lớn, nhỏ không nhất định, tùy nghiệp tăng thành thân lớn, nhỏ, thì biết được số đo của thân chúng sinh trong ngục vô gián chưa chắc là tám muôn. Nhưng có kinh luận nói: “Số đo khắp ngục.” Là y cứ ở số lớn nhất mà nói.

Trong kiến lập tuổi thọ thứ tư. Mạng sống lâu của cõi Vô Sắc có gấp bội, không gấp bội, như Bà-Sa quyển tám mươi bốn nói: “Hỏi: vì sao thọ lượng của Vô Sắc có tăng gấp bội, có tăng phân nữa, có tăng phần ít?”

Đáp: Như nhân Dị thục có sức ngần ấy, lại tiếp nhận quả Dị thục ngần ấy. Lại nữa, không thức vô biên xứ có vô biên hành tướng, cũng có hành tướng khác nhau, nghĩa là vô biên hành tướng của Không vô biên xứ chiêu cảm tuổi thọ sống lâu muôn kiếp. Hành tướng của hành khác, cũng chiêu cảm tuổi thọ muôn kiếp. Vô biên hành tướng của thức vô biên xứ chiêu cảm tuổi thọ hai muôn kiếp, hành tướng khác cũng chiêu cảm tuổi thọ hai muôn kiếp.

Trên đây còn vô biên hành tướng vì chỉ có hành tướng khác, nên số tuổi thọ của người ở xứ đó không tăng gấp bội so với người ở xứ dưới. Nhưng Vô sở hữu xứ lại có quán hạnh thiện riêng vượt hơn, dẹp bỏ, chế phục ngã, ngã sở v.v..., khác hẳn với địa khác. Do thiện đó chiêu cảm tuổi thọ hai muôn kiếp . Hành tướng khác được chiêu cảm, số tuổi thọ cũng tăng gấp bội bội.

Lại nữa, không, thức Vô biên xứ có Xa-ma-tha, Tỳ bát xá na, nghĩa là Xa-ma-tha của không xứ chiêu cảm tuổi thọ muôn kiếp; Tỳ-bát-xá-na cũng chiêu cảm tuổi thọ muôn kiếp. Hai hành của thức xứ đều chiêu cảm tuổi thọ hai muôn kiếp.

Trên đây không có tuệ vượt hơn, chỉ có định, nên số tuổi thọ của xứ kia không tăng gấp bội so với xứ dưới. Xứ khác như trước đã nói.

Lại nữa, bốn địa Vô Sắc đều không có nhiều thứ công đức, nên hai địa đồng có hai muôn tuổi thọ.

Ba Vô Sắc ở trên lìa nhiễm của địa dưới, vì có ít, nên tuổi thọ được tăng gấp bội bội. Nghĩa là thức, xứ đã lìa nhiễm của một đia Vô Sắc cõi dưới, chiêu cảm bốn tuổi thọ muôn kiếp, và hai muôn gốc thành bốn muôn kiếp. Vô Sở Hữu xứ đã lìa nhiễm của hai địa Vô Sắc dưới, chiêu cảm bốn tuổi thọ muôn kiếp, cộng với hai muôn gốc, thành sáu muôn kiếp. Phi tưởng xứ đã lìa nhiễm của ba địa Vô Sắc, chiêu cảm sáu tuổi thọ muôn kiếp, cộn với h ai muôn gốc thành tám muôn kiếp. Trừ châu Câu-lô ở phía Bắc tất cả xứ khác, đều có người trung yểu.

Hoặc theo thuyết của Tiểu thừa nói: “Tất cả ba cõi đều có trung

yểu, chỉ trừ Uất-Đơn-Việt, trời vô tưởng và Bồ-tát thân sau cùng”.

Nay, văn luận này dù không nói Bồ-tát thân sau cùng không có việc trung, yểu, nhưng về mặt lý tất nhiên phải có. Cho nên, văn dưới đây nói: “Chẳng phải tự hại, chẳng phải hại người, tất cả na-lạc-ca, cho đến Bồ-tát trụ thân sau cùng, nhưng Bồ-tát với thân sau cùng của Đại thừa, phần nhiều y cứ ở tướng hóa thân, chứ phải thật là thân sau. Nếu y cứ theo thật thì từ Sơ địa trở lên, tức không có trung yểu? Cho nên, biết được văn dưới đây nói là thân sau của Bồ-tát kia không có trung yểu, đó là quyền, chứ chẳng phải thật. Chính vì thế, ở đây không nói.

Trời Vô Tưởng, theo thuyết của Quyết trạch nói, có ba thứ:

a) Nếu nhân dưới cảm, nhất định là trung yểu.

b) Nếu nghiệp giữa cảm, hoặc có trung yểu, hoặc không có trung yểu.

c) Nếu nghiệp trên cảm, thì sẽ không có trung, yểu.

Vì có sự tiến lùi này, nên ở đây không nói. Do người Châu Câu-lô ở phía Bắc, tất cả đều tu nghiệp nhân không có ngã sở, nên được quả quyết định không có trung yểu, vì thế ở đây nói riêng.

Thứ năm, trong thọ dụng được chia làm hai:

1) Nêu ba môn.

2) Tuỳ theo giải thích riêng.

Trong giải thích riêng, trước là nói về thọ dụng khổ, vui, văn chia làm bốn:

1) Nói về bốn thọ khổ.

2) “Lại, trong bốn thứ na-lạc-ca không có lạc thọ v.v...” trở xuống, là nói về lạc thọ.

3) “Lại, vì sáu thứ thù thắng, nên khổ vui thù thắng v.v...” trở xuống, nói là chung về sự khác nhau hơn, kém về khổ, vui.

4) “Lại nữa, đối tượng nương tựa của hữu tình trong ba cõi là dựa vào thân...” trở xuống, là khuyên nhàm chán ba cõi, ưa mong cầu vô lậu.

Trong thọ khổ lại chia làm hai:

1) Nói về khổ của ba cõi.

2) Nói về vô lậu chẳng phải khổ.

Trong phần một lại có hai:

a) Nói về nổi khổ của cõi Dục.

b) Nói về khổ của cõi Sắc, Vô Sắc.

Trong cõi dục chia làm hai:

a) Nói sơ lược về khổ trong năm đường.

b) "Lại đối với Đẳng Hoạt v.v..." trở xuống, là nói rộng về khổ trong năm đường.

Theo phần nói rộng, trước hết là nói về khổ địa ngục, văn chia làm bốn:

1) Giải thích về Đại na-lạc-ca

2) Cận Biên.

3) Ngục lạnh.

4) Ngục cô độc.

Trong cận biên, Nương-Đoản-Tra, Hán dịch là Phẩn niệu trùng, vì mỏ như cây kim, nên gọi là châm khẩu xuất, thân một thước, mình trắng đầu đen. Trùng này và các loài chó, chim, ngục tốt v.v... không đồng. Sư Tát-bà-đa, kinh bộ Đại thừa nói là phi tình, nhưng có chút khác nhau. Sư thượng tọa bộ nói là loại hữu tình. Thiết-lạp-mạt-lê, hình dáng như thân cây tạo giáp (bồ kết), thân hình cây đa số có nhiều gai nhọn.

Địa ngục chỉ ở phía dưới châu này, nếu hai châu còn lại cắt đứt điều thiện, gây tạo nghiệp Vô gián, thì sẽ đến địa ngục này để chịu khổ."

Luận Bà-Sa nói: "Ba châu đều có biên địa ngục và một địa ngục đơn độc".

Có thuyết nói: "Hai châu có hai địa ngục này, không phải châu ở phía bắc, vì xứ tịnh, lạc, cát tường là các Mạn-thù-thất-lợi".

Vị Tô-Đà : Trên cõi có cây tuôn ra bốn vị thức ăn, gọi là tô-đà, cái gọi là sắc xanh, vàng, đỏ, trắng.

Cõi Vô Sắc vì có phiền não, vì có chướng nên đồng.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "vì có phiền não, nên chết không tự tại, còn có chết. Do có chướng, tức trời trường thọ, vì khó nên đối với trụ chánh pháp không tự tại."

Nay giải thích: "Y cứ theo hoặc, nghiệp, báo để làm rõ nghĩa khám nhậm".

Từ đây trở xuống, là nói trong thọ vui, được chia làm ba. Vì ba cõi khác nhau, nên trước hết ở quyển này, hai thứ sau ở thứ năm, tám ngục nóng, tám ngục lạnh, một cận biên riêng, trong bốn địa ngục không có lạc thọ, nghĩa là không có Dị thục lạc và đẳng lưu lạc.

Ba thứ ngạ quỷ cũng thế, nghĩa là ở trên đều nói do thức uống ăn v.v... chướng ngại bên ngoài.

Quyết Trạch nói: "Trong địa ngục này không có niềm vui, chỉ nói ba thứ quỷ". Quyết Trạch thì nói một phần bàng sinh, cũng gọi là thuần khổ. Bàng sinh dù thật sự như vậy, vẫn không có tướng khác để nêu

lược qua không nói.

Nhiếp luận của ngài Thế Thân chép: “Có Đẳng lưu lạc”. Duy Thức Đệ ngũ hội chép: “Nên biết bàng sinh kia theo lý tùy chuyển mà nói, tùy theo thuyết của Tát-bà-đa v.v... nói, hoặc thuyết kia nói chung về chỗ tạp thọ còn lại, vì không có Dị thục lạc, nên gọi là thuần khổ.

Châu luân trong bảy báu là phi tình, năm báu còn lại là tình. Hai báu châu luân là sở hữu của Thiên đế. Phía dưới ứng với Luân vương. Voi báu, tức là một con trong năm trăm con của Long vương Thiện Trụ trong hông của phi thiên ở trước. Ngựa báu cũng là long mã của Thiên đế. Người nữ và hai vị quan cũng đều là thần thiếp của thiên đế. Sau khi giáo hóa xong, Luân vương mất trở về trời. Ba luân vương còn lại dù đều ứng bạc, đồng, thiếc khác nhau. Nhưng cũng không có báu khác.

Châu phía Bắc quyết định tinh tấn vượt hơn. Nghĩa là người châu ấy nhất định có người sinh lên cõi trời theo vô ngã quán của nghiệp báo sau, vì trước kia tu mười Thiện nghiệp”.

Có chỗ nói: “Người kia có nghiệp báo sau, nhất định sẽ đọa vào loài quỷ.

BẢN LUẬN QUYỂN 5

Kế là nói về lạc của cõi Sắc:

Sơ tĩnh lự thọ ly sinh hỷ lạc, luận Hiển Dương quyển thứ hai chép: "Ly, nghĩa là do tu tập đối trị, dứt trừ chướng bị đối trị mà được chuyển y.

Sinh, nghĩa là từ tĩnh lự này sinh ra.

Hỷ, nghĩa làngười đã chuyển y, dựa vào tâm chuyển thức, tâm vui vẻ, tâm phần khởi, tâm thích hợp, điều hòa yên ổn, vừa ý thuộc về thọ thọ.

Lạc, nghĩa là người đã chuyển y, nương tựa thức A-lại-da, chủ thể sở y nhiếp thọ, làm cho thân được yên vui, vừa ý, thuộc về thọ thọ.

Tĩnh lự thứ hai, thọ định sinh hỷ lạc, Định là đã chuyển y: Tâm trụ một cảnh, tức định đắc ở trước. Sanh: Nghĩa là từ định sinh ra. Hỷ lạc như trước nói, không phải như sơ định đầu tiên mới được lìa, cho nên nói là định sinh. Vì trước sơ định chưa có định, nên chỉ nói là ly sinh, không nói định sinh.

Đệ tam tĩnh lự thọ ly hỷ diệu lạc. Nghĩa là hoặc "Duyên" lìa dục thứ hai,tăng thượng giáo pháp; hoặc "Duyên" sự truyền dạy kia làm cảnh giới, đã nhận thấy được lỗi lầm của tướng hỷ của tĩnh lự thứ hai, rồi nhàm lìa.

Diệu lạc: Nghĩa là người đã chuyển y, lìa Hỷ, lìa phấn khởi, yên ổn, vừa ý,thuộc về thọ thọ, trong đây không nói về định sinh diệu lạc, vì rằng mới ly hỷ.

Đệ tứ tĩnh lự thọ xả niệm thanh tịnh, niềm vui vắng lặng không xao động. Lìa nhiễm thô của hai định địa dưới, vì pháp không xao động. Nghĩa là sơ định lìa ưu, nhị định lìa khổ Tầm, tứ; tam định lìa hỷ; tứ định lìa lạc và hơi thở ra vào, nên gọi là tịch tịnh, bất động.

Xả thanh tịnh. Nghĩa là vượt qua tất cả trạng thái giao động, tâm không quên mất, mà tánh sáng suốt, rõ ràng. Vì hai yếu tố vượt vượt hơn hết này, cho nên nói riêng. Dưới đây sẽ nói về thọ của cõi Vô Sắc.

Niềm vui giải thoát rất vắng lặng. Nghĩa là không xứ lìa tưởng sắc, diệt tưởng có đối, thôi dứt mọi thứ tưởng. Thức xứ lìa tưởng "Không", duyên" Thức vô biên của Không xứ kia.

Vô sở hữu xứ lià tưởng của thức vô biên, tìm kiếm cảnh giới trên thức xứ, không có chút sở đắc, trừ vô sở hữu.

Phi tưởng, Phi phi tưởng xứ vượt qua tưởng vô sở hữu, "Duyên" cảnh giới trên vô sở hữu xứ, chỉ được tâm, tâm sở rất vi tế của vô sở hữu

xứ. Vì tưởng này, nên gọi là rất vắng lặng. Tùy theo lìa chướng của Địa dưới, gọi là vui giải thoát.

Luận Đối pháp cũng nói: "Dị thục vắng lặng. Diệt định này và định thứ tư, tiếp nhận sự yên ổn, thích hợp của thân, tâm, gọi là lạc, thể chẳng phải lạc thọ.

Từ đây trở xuống, là thứ hai, nói chung trong khổ, vui, hơn, kém, khác nhau được chia làm ba:

1) Nói về sáu xứ thù thắng.

2) Nói về thánh chẳng phải thánh tài.

3) Lại, ngoại đạo có người muốn v.v..." trở xuống, là nói nổi khổ khác nhau của thọ dục.

Trong sáu xứ thù thắng, ý nói rõ về địa ngục, từ trên đến dưới, nổi khổ càng mang tính chất đặc biệt.

Nói không có phân biệt lựa chọn, nghĩa là không biết nghiệp của mình trái với ngục tốt sân, xoay vần si,

Khổ khí tăng dần, Luận sư cảnh nói: "Nghiệp ác là chỗ nương tựa của báo khổ, gọi là khổ khí (đồ đựng khổ), do nghiệp tăng, giảm, nên nổi khổ cũng tăng, giảm.

Nay, giải thích: "Sở y, là nơi chốn vui, trái với khổ.

Có phân biệt: Nghĩa là rất dễ hiểu được nghiệp đời trước được quả thiện đời này, mà tu thiện lạc, quả mới gia tăng. Nếu nói là do ta tự nhiên được niềm vui, không do nghiệp trước, thì điều thiện đã nhỏ dần, niềm vui chóng diệt, cho nên chẳng thù thắng.

Trong Thánh tài khác với chẳng phải thánh tài. Không có tầm tư, luân thạch v.v... Nghĩa là không có tâm tìm kiếm, tầm, tư, do cái vồ luân thạch đập nện, đấp xéo vào thân, làm cho thân được thấm nhuần lâu dài. Đây là phương pháp ma xát của các nước phương Tây (Thiên-trúc).

Cỏ cát tường: đạo nhân ở phương Tây khi tu hành, lấy cỏ cát tường này, hoặc dùng quả tần lãi hoặc đựng đầy vật rồi tặng cho người tu hành. Dùng vật tốt lành để tiểu biểu cho sự cát tường, gọi là công cụ thanh tịnh quả tần thích là quả tần bà.

Luận sư Cảnh nói: "Hình dáng quả ấy giống như cây chanh gai (cây chỉ xác) Trong ruột quả ấy như màu uất kim.

Thể của bảy thánh tài tùy theo sự thích ứng mà có cả hữu lậu, vô lậu, giới, văn phần nhiều hữu lậu. Xả, tức tuệ thí, hoặc chung cho số xả. Vì bảy pháp vượt hơn này, nên lập riêng thánh tài. Không phải thánh, vì phần nhiều khởi lên bảy pháp trái nhau.

Trong sự khác nhau dưới đây, lấy niềm vui của ba cõi và niềm vui không trói buộc làm thánh tài. Do đây mà biết mà các điều thiện chiêu cảm dị thục của ba cõi, không thuận với xuất thế, gọi là chẳng phải thánh tài. Thuận vơi việc lành xuất thế, ba cõi tất cả và không trói buộc, đều gọi là thánh tài.

Mười lăm thứ sai khác: Nghĩa là mười thứ đầu, lại mỗi chữ đều khởi hành vi thiện, ác.

1) Khởi hành vì thiện ác.

2) Sinh hữu không có tội, tội sẽ có quả xấu.

3) Thân khắp, không khắp.

4) Thời tiết dài, ngắn, duyên ngoài là công cụ giúp đỡ, nội duyên là chánh pháp thánh đạo.

5) Địa rộng, hẹp.

6) Dẫn ra dài, ngắn.

7) Có không cùng tận.

8) Đoạt, không đoạt. Đoạt tức là năm nhà xâm hại.

9) Trì, không trì.

10) Túc, bất túc. Túc: Nghĩa là đạo Vô học của ba thừa viên mãn.

"Chữ hựu" trở xuống có năm:

a) Có sợ hãi.

b) Có oán đối.

c) Có kết giao ngang trái.

d) Có phiền não nóng bức.

đ) Không thể dứt trừ khổ lớn của đời sau.

Trong có phiền não nóng bức, như người bệnh ghẻ lở, buồn bực mà cảm thấy rất vui, giống như vui thật là khổ mà vọng nghĩ là vui, vui của thế gian cũng thế. Bệnh hủi, bị vi trùng đục khoét, vọng sinh cảm giác vui, sự giàu sang cũng thế.

Văn trong thọ dục khác nhau được chia làm hai:

1) Nêu năm đức để phô bày tuệ mạng khác với nhiễm dục.

2) "Trong đây" trở xuống, chỉ riêng năm lỗi để phân biệt với tuệ mạng. Năm lỗi trong đó như thứ lớp trái với năm đức trước:

1) Hạnh nhiễm, nói không phân biệt, xả bỏ là si.

2) Chẳng phải rốt ráo, vì vô thường.

3) Không phải hoàn toàn định, vì một mặt khởi hỷ ái; một mặt khởi ưu, giận v.v...

4) Chẳng phải không sai lầm, vì tà tuệ mạng, dù đã lìa dục mà vẫn

còn khởi lui sụt.

5) Chẳng chân thật. Chữ “Hựu”của hai pháp sau, là đối tượng sáng tỏ. Trong đó, chữ “Hựu” đầu, nghĩa là chân chứng tỏ không phải chân thật. Chữ “Hựu” sau, nêu chưa chế ngự được ma, mà lại nói chẳng phải thật.

Nói ma quân: Như Luận Trí Độ nói: “Mười quân như dục v.v... Sự ma, nghĩa là tạo ra nghiệp bất thiện”.

Từ đây trở xuống, là thứ tư, khuyên nhàm chán ba cõi, ưa cầu vô lậu.

Lại nói là có hỷ của vị hữu ái, cho đến rơi vào hai cõi: Ở đây có hai thuyết:

1) Có hỷ của vị ái, là hỷ cõi Dục. Lìa hỷ của vị ái, nghĩa là phần lui sụt của hai định đầu, trụ phần định tịnh tương ưng với hỷ. Có hỷ vượt hơn lìa vị ái, tức là phần vượt hơn phần quyết định tương ưng với hỷ. Hai thứ này chỉ là tên cõi Sắc, thuộc về hai cõi.”

2) Nói ba cõi trong nhiều cõi, nghĩa là cõi Sắc, cõi Vô sắc là cõi đoạn. Hai cõi Dục, Sắc đều gọi là cõi Sắc. Trong đây có hỷ của vị ái là tham của hai tĩnh lự đầu cõi Dục tương ưng với hỷ. Lìa hỷ của vị ái là hai định đầu của cõi Dục không phải nhiễm hỷ. Trội hơn hỷ lìa vị ái là thuộc về cõi vô lậu đoạn. Hai định đầu rơi vào cõi Sắc; một định sau rơi vào cõi đoạn, cho nên nói thuộc về hai cõi. Ở đây là dựa vào trụ lạc, chẳng cho là thọ lạc, nghĩa là lúc nhập. Diệt định, thân lặng lẽ không động, gọi là trụ lạc. Ở trên, nói về thọ dụng khổ, vui. Thứ hai này nói về sự thọ dụng uống ăn.

Trung hữu sắp sinh, đã sinh tức là “Hữu” của năm đường. Chỉ rõ ra khỏi ba cõi, không cần bốn cách ăn. Duy thức quyển thứ tư chép: “Ăn có bốn cách”:

1) Đoàn thực: Lấy sự biến đổi, hư hoại làm tướng, nghĩa là cõi Dục quan hệ với ba thứ hương, vị, xúc, lúc thay đổi, hư hoại, làm thành việc ăn. Do sắc xứ này chẳng thuộc về đoàn thực, vì khi biến đổi hư hoại, sắc không có công dụng.

2) Xúc thực: Lấy cảnh xúc chạm làm tướng, nghĩa là xúc hữu lậu lúc vừa chấp lấy cảnh, nhiếp thọ hỷ v.v... có thể làm việc ăn. Dù xúc này tương ưng với các thức, thuộc về sáu thức, nhưng về nghĩa ăn trội hơn, nên có thể tiếp nhận hỷ, lạc thuộc về cảnh thô, tỏ rõ và thuận với sự giúp ích, vì xả giúp nuôi dưỡng vượt hơn.

3) Ý tư thực: Lấy hy vọng làm tướng, nghĩa là tư hữu lậu đều chuyển với dục, mong cầu cảnh đáng yêu có thể là sự ăn. Tư này dù

tương ưng với các thức, thuộc ý thức, nghĩa ăn trội hơn, vì ý thức đối với cảnh, hy vọng là hơn.

4) Thức thực: Lấy chấp trì làm tướng, nghĩa là thức hữu lậu do thế lực của đoạn, xúc và tư tăng trưởng, có thể làm việc ăn. Thức này dù đi suốt qua tự thể của các thức, nhưng về nghĩa ăn của thức thứ tám vượt hơn, vì một loại chấp trì nối tiếp nhau vượt hơn. Do đó Tập luận chép: "Bốn cách ăn này thuộc về ba uẩn, năm xứ, mười một giới. Đoạn thực trong đây, hoặc có thuyết nói chỉ hương là thức ăn; như cái ăn của Trung hữu". Hoặc có thuyết nói chỉ xúc là thúc ăn, như gió v.v... trong tạng phủ của Na-lạc-ca v.v... chưa hẳn đủ cả ba. Đối với na-lạc-ca đến với xúc kia được tồn tại lâu, nghĩa là các đại địa ngục đều có thức ăn này. Quyển sáu mươi sáu nói không có cách ăn thô, nay nói tế, nghĩa là với vật vi tế kia, tiểu địa ngục cũng có. Do các đoàn thức khi biến đổi, hư hoại, mới có thể khởi tác dụng giúp cho các căn v.v... Do nhân duyên này, nên xúc thức kia được tồn tại lâu dài, không phải như Tiểu thừa cho rằng, khi nuốt cục sắt, tạm thời dứt được cơn đói, khát, nói là ăn. Ở đây, theo nghĩa của Đại thừa, thì khổ đói khát là nhẹ, cục sắt nóng, nước đồng sôi sinh ra khổ là nặng. Lấy nặng để thoát khỏi cái khổ nhẹ, không có cảm giác đói, khát, chứ không phải cho rằng, cục sắt v.v... có tác dụng của thức ăn kia.

Thứ ba, là trong sự thọ dụng dâm dục, Na-lạc-ca không có việc dâm, nghĩa là cả bốn thứ địa ngục đều không có.

Có thuyết nói: "Tám ngục lạnh, nóng không có, chỉ Nhất Đẳng là có".

Hỏi: "Trừ hai tầng trời trên đã không có nhiếp thọ, sao lại có người kia không cho lấy nghiệp đạo dục tà hạnh?

Đáp: Đối với biến hóa không có quả nghiệp nhiếp thọ, nghĩa là duyên cớ có hai nghiệp đạo. Hoặc có nghiệp đạo kia, không có nghiệp đạo này cũng đâu có sai lầm."

Luận sư Cảnh nói: "Thật ra thì hai tầng trời kia có thật nữ, vẫn còn lệ thuộc, như nhà của Duy-Ma-Cật có một muôn hai ngàn thiên nữ theo ma trở về cung, trong đó thiên nữ hoặc biến hóa, hoặc thật, hoặc không có lệ thuộc vướng mắc, thì sao lại theo ma trở lại cung trời kia?"

Phần thứ sáu, trong sinh kiến lập, nói bất động nghĩa là vì lấy lìa thọ biến dị của tĩnh lự thứ tư, nên nói như thế.

Thứ bảy, là tự thể: Du hí vọng niệm và ý phẫn thiên. Luận sư Cảnh giải thích: "Đây chính là bốn tầng trời không cư của cõi Dục, hai tầng trời dưới đều thuộc câu cú, vì phi thiên giết nên sau Bổ Khuyết hỏi:

“Khi Đế-thích chến đấu với Tu-la, bốn vị trời trên đều sai các trời đến giúp Đế-thích, ngăn giữ bốn phía núi Tô mê-lô, tại sao không chiến đấu với Phi thiên?.

Giải thích: “Chỉ giúp giữ thành chứ chẳng phải chiến đấu” với nhau. Nếu vậy, bốn tầng trời trên không tự hại trời, không giết Tu-la thì không có nghiệp sát, làm sao khiến cho các vị trời có mười nghiệp ác?”

Giải thích: “Nói chung, các tầng trời dục gây ra mười nghiệp ác, đâu phải sáu trời đều tạo khắp?”

Hỏi: Nếu lấy văn này, tức chứng tỏ ý vọng niệm du hí oán giận nhau khắp ở bốn tầng trời không cư, vì sao luận Đối Pháp, quyển ba nói trong hai mươi bốn đã sinh, nói là thanh tịnh đã sinh ý phẫn oán nhau. Trời Lạc biến hóa trời Tha hóa tự tại, các trời cõi Sắc, Vô Sắc phần nhiều buông lung, cho nên tùy theo sự thích ứng với các trời nên đối với cảnh được thọ dụng và nơi cư trú nhất định tự tại mà chuyển.

Không thanh tịnh đã sinh: Nghĩa là trời còn lại kia, văn này là nói trời Da-ma, gọi là Du Hí vọng niệm, trời Đổ-Sử-Đa, gọi là ý phẫn oán nhau.

Kế là nói riêng về trời Lạc biến hóa, và trời Tha hóa.

Pháp sư Huyền Trang giải thích: “Vì bốn tầng trời không cư riêng của cõi Dục, nên nói rằng: Do trời Tha hóa tự tại chỉ thuộc thứ sáu, trời Lạc biến hóa chỉ thuộc tứ năm, cho nên nói ý phẫn oán nhau thuộc về trời thứ tư; còn Du Hí vọng niệm thuộc trời thứ ba.

Về mặt đạo lý, Du hý vọng niệm và ý phẫn oán nhau có ở cả bốn tầng trời không cư, vì hai tầng trời địa cư hành dục giống như con người. Cho nên không gọi là thanh tịnh đã sinh, bốn tầng trời không cư chỉ co ôm nhau, cầm tay nhau, nhìn nhau cười, việc hành dục nhẹ, cho nên được gọi là thanh tịnh đã sinh. Theo Trí luận kia, vọng niệm, ý phẫn đều có cả ở sáu tầng trời cọi dục, trong câu cú nghĩa là phần vị đã sinh v.v... của xứ chúng sinh kia. Giả sử phần vị của yết-lạ-lam phi xứ đến lúc phần vị đã sinh, thấp sanh, hóa sinh v.v... đều là trường điểm này.

Nay, thuận với văn trước, nếu nói xứ sinh kia, phần vị đã sinh thì sứ giả của Đức Như lai trong “Câu phi”, như kinh Niết-bàn chép: “Mẹ của Trưởng giả thọ Đề lúc mang thai Thọ-đề, Đức Phật thọ ký là nam. Về sau, khi chưa sinh thì người mẹ, qua đời, ngoại đạo cười chê Phật thọ ký không đúng. Ngày hỏa thiêu người mẹ, Phật bảo người sứ bước vào lửa, nhặt lấy đứa hài nhi. Dù là mất, nhưng con của mẹ vẫn không chết. Nhờ Phật lực, nên lửa không đốt sứ giả. Đức Phật chỉ thọ ký đứa con,

không thọ ký người mẹ, cho nên nói là không luống dối.”

Hỏi: Hai tầng trời trên cũng có trung, yểu thọ, vì sao không gọi là tự hại?.

Đáp: Vì nghiệp bất định của tất cả chúng sinh, phần nhiều là tự vì phước đã hết, nên có trung, yểu, không đồng với các tầng trời cõi dục. Đến khi ăn, thường khởi hiện hạnh tăng thượng, chỉ hao hụt báo của trời, nên được gọi là tự hại.

Phần thú tám, trong quả nhân duyên có hai:

1) Nêu bốn môn.

2) Tùy theo giải thích riêng.

Trong phần nói về tướng lại có hai:

1) Nêu chung, tướng của năm quả tướng nhân duyên, cái gọi là “Sinh đắc” và dụng thành xong.

2) Dựa vào năm hỏi đáp này mà giải thích riêng.

Môn đầu trong sinh, lấy gì làm trước? Là hỏi về nhân, lấy gì để kiến lập? Lấy gì để hòa hợp? Là hỏi về duyên, pháp nào sinh? Là hỏi về quả. (Từ đây trở xuống, các câu hỏi so sánh đồng với đây).

Là tự hạt giống trước nhất, là nói huân tập, để làm nhân duyên.

Sức nội phần trong đắc, có bảy đức:

Che hướng sự nghiệp, do nhiều tư, giác, phát sinh các sự nghiệp. Não loạn tâm họ, bỏ bê việc tu phẩm thiện, gọi là ngăn che sự nghiệp, không có ngăn che sự nghiệp này.

Sức ngoại phần có năm đức:

Giáo pháp vẫn tồn tại, dù Đức Phật đã diệt độ mà pháp vẫn an trụ, trong thành lập, sở tri, thắng giải, ái, lạc là trước.

Muốn lập nghĩa, thì phải hiểu Tông của mình, và người, cho nên nói là sở tri thắng giải.

Lại, tùy theo sự ưa thích của mình là pháp được thành lập, đây là nhân. Trong biện luận thì ái là trước v.v... Nghĩa là đại ý nói, do ái của quá khứ là trước; Thân hiện tại là kiến lập v.v..., giả có tình (Căn) an trụ.

Hạt giống danh ngôn trong dụng là nhân trước hết, Thể của pháp sinh khởi là chủ thể kiến lập. Lúc sinh, các duyên là sự hòa hợp.

Tác dụng của pháp lập là quả, luận Hiển Dương quyển mười tám chép: “Chính sinh trước kia là kiến lập duyên của sinh trước là hòa hợp v.v...

Nói trong kiến được chia làm ba:

1) Quả y của nhân duyên dựa vào xứ để lập.

2) Giải thích về nghĩa quả của nhân duyên.

3) Có ba lớp "Lại nữa", chỉ rõ nhân kiến lập, trong phần đầu là ba y xứ. Lập bày nhân: Thể là y xứ, nghĩa gọi là nhân, nghĩa nương vào thể mà lập, cho nên nói mười nhân nương mười lăm xứ. Tên của y xứ: Nói nhân tức y xứ, cho đến vô chướng ngại thì y xứ, đều là trì nghiệp, đã nương vào y xứ tức kiến lập nhân, tùy thuyết tức là nhân, cho đến không trái nhau tức là nhân, cũng đều là trì nghiệp. Y xứ đầu tiên, thể chỉ là ngữ, ngữ nàt gọi là Nhân, hiển bày nghĩa quả. Trong văn nói: gọi là trước nên tưởng v.v... khởi nói do thứ lớp, trước nói ba cõi hệ không ràng buộc pháp, cộng lập giả danh. Tùy theo thấy nghe, v.v... muốn nói pháp đặc biệt tìm danh tưởng, vì tưởng nên khởi nói, lãnh thọ y xứ, vì sở quán đợi năng thọ, sở thọ làm tánh. Năng thọ thì thọ số, sở thọ thì tất cả pháp. Nay văn luận này dùng quán đãi làm nhân. Lại chỉ nói về nhiễm tịnh, không có vô ký, tập khí y xứ dùng tất cả thật chủng, giả chủng hữu lậu, vô lậu trong ngoài ở vị chưa thành thục làm tự tánh. Văn này chỉ nương hạt giống tạp nhiễm để nói, tịnh nghiệp, bất tịnh nghiệp dẫn trong ngoài khác nhau, không y theo nhân thanh tịnh vô ký để nói. Duy thức giải thích rộng, hạt giống có thấm nhuần y theo thể đồng tập khí. Chỉ thành tựu vị không đồng với trước, ở đây cũng chỉ nói về nhiễm, trong nhiễm chỉ nói nghiệp, không nói hạt giống danh ngôn, là nương vào trước mà nói, trong nhân nhiếp thọ, y xứ của cảnh giới vô gián diệt tức là hai duyên, căn thì sáu căn, tác dụng y nghĩa này trừ nhân duyên còn lại xa giúp cho hiện duyên tạo ra tác dụng đầy đủ.

Sĩ dụng y. Nghĩa là ngoại trừ nhân duyên, trực tiếp tạo ra tác dụng, tác giả của hiện duyên.

Năm nhiếp thọ này nói về pháp hữu lậu. Nói chung, dù là như vậy, mà vẫn khác nhau, nghĩa là nếu pháp tâm, tâm sở trong cõi Dục thì nhờ vào nhân nhiếp thọ của năm thứ y xứ như thế, mà sinh, nếu là, sắc bất tương ưng hành thì chỉ thuộc về nhờ vả ở tác dụng, sĩ dụng để nhiếp thọ nhân, sinh ra.

Lại nữa, tác dụng rộng rãi chung cho cả tình, phi tình, còn tác dụng của sĩ thì hẹp, chỉ ở số sinh, như hai cõi trên của cõi Dục cũng thế.

Chân kiến y xứ: Lấy kiến vô lậu làm tánh, trừ dẫn đến tự chủng. Đối với pháp tương ưng có thể giúp, đối với vô lậu sau, có thể dẫn, đối với vô vi có thể chứng.

Luận Duy Thức chép: "Đủ sáu nhiếp thọ nói về vô lậu. Ở đây nói, hoặc giả là lời lẽ không nhất định, ý sáng tỏ, chứ không phải chỉ nhiếp thọ chân kiến, nói về vô lậu."

Tùy thuận y xứ: Dùng lậu của ba tánh hữu vi với hạt giống vô lậu, hiện có thể thuận với "Hữu" sau, làm giới của mình, giới của người, và quả vô vi, năng dẫn làm tánh.

Lời của phẩm Thắng trong văn, là phân biện phẩm này đồng phẩm hạ phẩm chẳng phải như nhân Đồng loại, nếu sinh đắc thiện và chín phẩm pháp nhiễm ô đối nhau được làm nhân, hoặc thiện phương tiện với nhân đẳng thắng. Nhưng, nhân dẫn phát này đối với pháp của người cũng được làm nhân.

Nhân đồng loại chỉ lấy tự, tha làm quả, cho nên tác dụng của hai nhân có rộng hẹp lẫn nhau.

Nói pháp thiện lệ thuộc cõi Dục có thể dẫn đến lệ thuộc cõi Sắc và pháp không lệ thuộc. Đây là dựa vào địa vị khởi thiền của các Đại Bồ-tát, Độc Giác, Thanh văn, Ba-la-mật-đa, đều được dẫn sinh nhau. Nhưng quyển mười hai chỉ nói Bồ-tát của kiếp thứ ba, và Đức Như lai có thể khởi tất cả địa, nghĩa là y cứ không do công dụng, nhậm vận (tự nhiên) vượt qua địa vị mà khởi nói.

Nói pháp vô ký năng dẫn ba tánh thuận theo y xứ. Nghĩa là tác dụng thuộc các hạt giống quy về tánh, có thề nói là vô ký. Đem nhân thuộc tánh quả, mới chung cả ba tánh. Nay, y cứ nhiếp dụng quy tánh, đồng nghĩa tánh với thức.

Nói vô ký dẫn sinh ba tánh, ngoại trừ ba tánh này, các hiện đối với hiện; các hạt giống đối với hạt giống, không có tánh riêng, thành nhân tùy thuận, công năng sai khác, dựa vào tất cả hữu vi đều là tự quả hữu vi, có thể khởi vô vi, có thể chứng để làm tự tánh.

Trước tùy thuận y kia, nói về tánh, thì hẹp, vì ở tự tánh. Nói về giới thì rộng, vì dẫn sinh ba cõi.

Sai khác y này, nói về tánh thì rộng; vì chiêu cảm Dị thục, nên nói về giới thì hẹp, vì ở tự tánh, chỉ vì mỗi giới mình, mỗi định đều riêng.

Tùy thuận y ở trước đối với kém thì chẳng nương. Sự sai khác này dựa vào tất cả đều được.

Hòa hợp y, tức lấy lãnh thọ y thứ hai, cho đến y xứ của công năng sai khác làm thể.

Luận sư Trắc hỏi: "Sáu nhân trước nói về nghĩa đã đủ rồi, cần gì phải lập riêng nhân đồng sự?"

Đáp: Sáu nhân trước là riêng; đồng sự là chung, vì chung riêng khác nhau.

Hỏi: Trong "Duyên" là sao?

Đáp: cũng có chung, riêng, cái gọi là ba duyên là riêng; duyên

tăng thượng là chung. Nhưng trong nhân có hai thứ:

1) Lược cho rằng sáu nhân trước là thuộc về nhân đồng sự.

2) Rộng thì cho rằng tám nhân trước thuộc về bất tương vi, trừ nhân tương vi.

Như Duy Thức nói sinh, trụ thành được bốn quả, thành có hai thứ:

1) Lập.

2) Nói rõ.

Gồm thâu thành này, để nói không có tác dụng này.

Trụ, nghĩa là thủy luận nương vào phong luân v.v..., luận này không có, vì sao hai luận lấy, bỏ khác nhau? nghĩa là ý thú của hai luận vì đã so sánh hai luận đó lìa thể không có, cho nên không nói.

Không có trụ này, vì xa nên không nói.

Chướng ngại y xứ. Nghĩa là tất cả hữu vi, vô vi trái với sinh v.v... đều là thể."

Hỏi: "Các pháp vô vi này vì sao ngăn ngại?"

Giải thích: "Nếu nương vào "hư Không" để xây dựng nhà cửa v.v... thì không được thành v.v... tức là nghĩa nhân chướng ngại vô vi."

Hỏi: Sự trái nhau này lấy gì làm quả?

Giải thích: Do sức chướng ngại làm cho pháp bất sinh và bất trụ v.v..., tức là quả của nhân. Quả này chính là pháp sẽ sinh ở vị lai, do chướng ngại hiền tiền, nên không được sinh, chẳng phải pháp hiện tại đã khởi, nêu tự nhiên diệt.

Vô chướng ngại y: Nghĩa là pháp không chướng ngại ở trong sự sinh v.v... dùng chung cho tất cả pháp hữu vi, vô vi làm thể. Dựa vào hạt giống "Duyên" y xứ, để lập ra nhân duyên v.v...

Duy Thức có hai thuyết:

1) Tập khí thứ ba, có thấm thứ tư nhuần, mười một tùy thuận; Mười hai sai khác; mười ba hòa hợp; mười lăm không chướng ngại. Hạt giống của các nhân duyên trong sáu y xứ này, đều gọi là hạt giống "Duyên" y xứ. Dựa vào hạt giống đó để lập nhân duyên. Trừ thứ ba, thứ tư, bốn y xứ khác tất cả hiện hành, phần nhiều dứt trừ, cho nên không nói. Hoặc vì thuyết kia năng nói về quả, nên cũng gọi là hạt giống.

Y xứ của cảnh giới Vô gián diệt: Nên biết, đều hiển bày y xứ của hai duyên . duyên Đẳng vô gián, duyên sở duyên, chẳng phải chỉ có vô gián diệt thứ năm. Trong duyên y xứ của cảnh giới thứ sáu, cũng có nghĩa của hai duyên trung gian, trừ duyên này, xứ khác đều là duyên tăng thượng.

2) Hạt giống chỉ thuộc về hạt giống y xứ có thấm nhuần thứ tư. Dựa vào hạt giống này mà lập nhân duyên, trực tiếp năng sinh quả, vì rõ ràng, nên nói riêng. Danh còn lại v.v... vì xa, ẩn, nên lược qua không nói.

Vô gián chỉ có thứ năm; cảnh giới chỉ có thứ sáu, như danh tự làm sáng tỏ pháp còn lại trong y xứ. Dù có hai thứ này, nhưng vì ẩn, cho nên không nói đến.

Ba hạt giống này làm rõ ba duyên đầu. Mười hai xứ còn lại đều thuộc về duyên tăng thượng.

Chẳng phải chỉ có tăng thượng dựa vài tập khí, tùy thuận v.v... để nói về thể của năm quả. Quả Dị thục lấy tất cả nghiệp đã chiêu cảm năm uẩn vô ký làm thể.

Báo riêng giả sử là chung, gọi là chung là quả Đẳng lưu Dị thục, lấy tất cả ba tánh hữu vi, hữu lậu, vô lậu phẩm đồng của tự loại của pháp kém sinh ra pháp vượt hơn của phẩm đồng ở sau, và quả sau làm tánh.

Luận Du-già, Duy Thức đều nói: "Hoặc giống với nghiệp trước, quả sau tùy chuyển, như do sát sinh, bị chết yểu. Đây là thật tăng thượng, giả gọi là Đẳng lưu, vì mạng ngắn đồng.

Quả ly hệ do dứt trừ chướng phiền não và được quả đã chứng Trạch diệt chân như làm tánh. Dứt chướng sở tri mà được Trạch diệt v.v..., chỉ là quả tăng thượng. Vì thể của chướng sở đoạn không phải là pháp trói buộc, nên cái mà sáu hạnh được cũng thuộc tăng thượng, vì không dứt đi hạt giống.

Quả sĩ dụng có hai nghĩa:

1) Năm uẩn giả: Nghĩa là do tác dụng mà được bốn trần làm tánh. Quyển ba mươi tám nói: "Vì lấy việc xem bói lúa mạ làm tự tánh.

2) Đều lấy tất cả hữu vi, vô vi làm tánh, các pháp riêng biệt gọi là sĩ phu. Ở đây chiêu cảm được câu sinh vô gián cách biệt, vì không sinh ra quả của bốn hạt giống.

Quả tăng thượng, lấy tất cả hữu vi, vô vi làm tánh, là tánh rộng văn nói: "Dựa vào tập khí, thuận theo nhân duyên y xứ, lập ra quả Dị thục và quả Đẳng lưu v.v...". Duy thức phối hợp riêng văn trong đây nói: "Tập khí y xứ được quả Dị thục. Tùy thuận y xứ được quả Đẳng lưu, đều được quả riêng, vì có công năng vượt hơn."

Tách rời nói riêng mà nói, không phải tập khí xứ thì không được Đẳng lưu. Duy Thức giải thích: "Được trong năm quả này có hai thuyết"

1) Tập khí xứ: Tức biểu thị rõ ở thứ ba, thứ tư, mười hai, mười ba, mười lăm, năm y xứ này được quả Dị thục.

2) Tùy thuận xứ: Tức nói về thứ ba, thứ tư, thứ chín, thứ mười, mười một, hai mươi, ba mươi lăm, hoặc lấy tác dụng thứ tám. Như thế, hoặc tám, hoặc chín, các y xứ này được Đẳng lưu.

Chân kiến xứ: Tức nói rõ thứ mười, mươi, một, mươi, hai, mươi. Ba mươi lăm, hoặc thứ tám, thứ chín. Như thế, hoặc năm, hoặc bảy, các y xứ này được quả ly hệ.

Sĩ dụng y xứ khi có hai nghĩa:

1) Năm uẩn giả.

2) Từng pháp riêng.

Như thuyết trong quả trước nói, nếu dựa vào nghĩa đầu, thì chứng tỏ thứ hai, thứ chín, thứ chín, mười ba, mười lăm, bốn y xứ này được quả sĩ dụng.

Nếu theo nghĩa sau, thì biểu thị rõ thứ hai, thứ ba, thứ tám, thứ chín, thứ mười mươi, mười một, hai mươi, ba mươi lăm, mười y xứ này được quả sĩ dụng.

Các thừa khác: Tức hiểu rõ thứ nhất, thứ năm, thứ sáu, mười bốn, bốn y này hoàn toàn, trong mười một y còn lại tùy theo sự thích ứng với phần ít được quả tăng thượng, vì được chỗ còn lại của bốn quả trước, không như vậy, thì lẽ ra quá rộng, quá hẹp.

Tập khí chỉ thứ ba được quả Dị thục, tùy thuận chỉ thứ mười một được quả Đẳng lưu.

Chân kiến chỉ có thứ mười được quả ly hệ, Sĩ dụng chỉ có thứ chín được quả sĩ dụng. Mười một thứ còn lại được quả tăng thượng, mỗi thứ đều tùy theo nghĩa, thêm danh của nó được hiển bày. Nói riêng được quả, chẳng phải quả khác không được, rõ ràng như trong luận.

Kế là trong nghĩa giải thích.

Hỏi: Nếu thuận ích là nghĩa nhân, thì sao lại lập nhân trái nhau?

Luận sư Bị đáp: Giải thích pháp trái nhau, đối với chướng ngại, vì tạo nên thuận ích, cũng được nói nghĩa thuận ích là nghĩa nhân.

Ba lớp "lại nữa", nói lên kiến lập trong nhân.

"Lại nữa" đầu là nói về nhân gần, xa.

"Lại nữa" kế, là nói về nhân bảy nhiễm tịnh.

"Lại nữa" sau, là nói về nhân bảy tướng.

Trong "lại nữa"đầu, năng sinh phương tiện, gồm thâu hết mười nhân, ba nhân còn lại chỉ ở trong hai nhân trước tùy theo nghĩa kiến lập, Duy thức có hai thuyết.

1) Nói: "Dẫn dắt, sinh khởi, dẫn phát, quyết định sự việc đồng, khác không trái nhau. Trong sáu nhân này, hoặc hiện, hoặc chủng là nhân duyên, đều gọi là "năng sinh"(chủ thể sinh), vì nói về quả gần. Bốn nhân khác và sáu phần ít đều là nhân phương tiện, vì giúp đỡ xa khởi lên."

2) Nói: "Chỉ có nhân sinh khởi, gọi là nhân "Năng sinh", chín nhân còn lại, gọi là nhân phương tiện. Nhân sinh khởi cách quả gần, nên nói riêng, chẳng phải chỉ có nhân duyên. Nhân còn lại phần nhiều vì giúp xa, nên nói riêng, chẳng phải không có nhân duyên. Nhưng Bồ-tát Địa nói: "Dẫn dắt sinh khởi, hai hạt giống này gọi là nhân "năng sinh", thuộc về phương tiện còn lại", cũng có hai thuyết, e rườm rà nên thôi.

Trong "Lại nữa"thứ hai, lưu chuyển là nhân sinh tử, nhân này có đáng ưa, không đáng ưa và tăng trưởng, hoàn diệt, nghĩa là xuất thế cũng có đáng ưa và tăng trưởng. Đáng ưa và không đáng ưa là nhân của chi "hữu".

Tăng trưởng là danh ngôn, vì tăng trưởng chi "hữu", hoặc trước chua có, nay có, gọi là đáng ưa, không đáng ưa. Trước kia đã có, nay gặp sự thấm nhuần gọi là nhân tăng trưởng.

Bảy tướng trong "lại nữa" thứ ba: luận này và Nhiếp luận, Duy thức, về sáu nghĩa nhiếp nhau thế nào?

Nghĩa là thứ nhất,vô thường, tức lúc sát-na diệt, mở ra tướng.

Thứ hai làm nhân cho tánh khác, tức hợp với "Câu hữu", làm nhân có tự tánh sau, tức hợp với hằng đuổi theo.

Thứ ba, đã sinh chưa diệt, trở thành "câu hữu" ở trước, theo đuổi hai nghĩa.

Thứ tư, được duyên khác, tức hợp với nghĩa các duyên đối đãi thú năm kia.

Thứ năm, thành tướng biến khác, làm rõ nghĩa các duyên đối đãi thứ năm.

Thứ sáu, công năng tương ưng, tức hợp với tánh quyết định thứ tư kia.

Thứ bảy, gọi là nhau, thuận nhau, tức thích hợp với việc dẫn đến tự quả thứ sáu.

Từ trên đến đây, đã giải thích về môn giới ban đầu của địa này xong.

Thứ hai, là giải thích trong tướng. Thể tánh của Tầm, từ, nghĩa là hoặc tư, hoặc tuệ, hoặc tìm kiếm, so lường, hoặc không tìm kiếm so

lường, như thứ lớp.

Ngài Tam Tạng nói: “Dựa theo Du-già là đúng, hội với luận Đối pháp kia, Lẽ ra trái với thích hợp thuộc về thứ lớp: Nếu không so lường là tư, so lường là tuệ, thì là tầm, tứ. Lúc không so lường, thì đều lấy Tư làm tánh, Nếu khi so lường thì đều lấy tuệ làm tánh. “Duyên” nghĩa danh thân v.v... làm cảnh, Duy thức có hai thuyết:

1) Năm thức cũng đều.

2) Chỉ ý cùng với thức.

Văn luận này làm chứng, chỉ nói là “Duyên”, nghĩa danh v.v... không nói “Duyên” sắc v.v...

Sự sai khác của Tầm, từ: Có bảy thứ sai khác v.v... Văn giải thích đủ: “Nếu dựa theo văn trong đây nói về sự khác nhau giữa tầm, từ thì cò bảy thứ, như ở trước đã phân biệt nói, tức biết quyển hai ở trước nói về bảy thứ phần đều ở ý địa.

Phân biệt nhậm vận trong bảy, tức lấy năm thức đồng “Duyên” ý thức. Bảy phân biệt tương ưng với tư, tuệ đều là sự khác nhau của tầm, từ.

Pháp sư Huyền Trang trước kia đã phán quyết tự tánh phân biệt là thức đồng “Duyên” với ý thức.” Về sau, phán quyết Du-già đã nói nhận vận phân biệt là năm thức đồng “Duyên”với ý thức, không đồng với luận Đối Pháp, rằng năm thức kia là tự tánh phân biệt trong ba phân biệt, trở lại là tầm. Từ làm thể. Các Tầm, tứ, tất nhiên là phân biệt.

Duy thức quyển bảy có hai sư:

1) Phân biệt chỉ có hữu lậu, là phân biệt thứ ba trong năm pháp, cho nên thể của tầm, từ không có cả vô lậu.”

2) Phân biệt có cả vô lậu, vì trí hậu đắc đều có phân biệt, tức thể của tầm, từ cũng có cả vô lậu. Ở đây phân biệt nói tất nhiên chẳng phải phân biệt trong năm pháp.

Tầm, từ của Na-lạc-ca dẫn phát ở khổ tương ưng với ưu. Duy thức có hai thuyết:

1) Năm thức có tầm, từ, ý thức tiếp nhận gọi là ưu. Nói dẫn phát khổ ở đây, nghĩa là ý đều có tầm, từ, năng dẫn phát khổ, không nói là năm thức chẳng có tầm, từ, vì phần nhiều nối nhau vượt hơn, tương ưng với ưu, không ngăn ngừa khổ cụ, cũng không có lỗi.

2) Năm thức không cótầm, từ, văn này làm chứng, như văn rất dễ hiểu.”

Không nói xả: Nghĩa là tất cả tâm sở vì nhất định đều có ý bức bách, tiếp nhận thật là khổ căn, dường như ưu, gọi là ưu. Hoặc tùy theo

tông khác, ý buồn bã, được gọi là ưu, không trái nhau.

Đại văn thứ ba, văn trong tác ý như lý được chia làm hai:

1) Mở ra thứ lớp tám tướng, giải thích riêng.

2) Giải thích nghĩa khó trong việc trước.

Sáu y xứ kia, quyển năm mươi lăm chép: "Lúc quyết định, có niềm tin; khi thôi dứt nhiễm, có tàm, qúi. Lúc bắt đầu làm việc thiện, có ba thiện căn tinh tấn. Khi thế gian đạo, có khinh an; lúc xuất đạo, có bất phóng dật, xả. Khi nhiếp chúng sinh, có bất hại.

Duy thức quyển sáu, có hai thuyết:

1) Các điều thiện không hẳn đều khởi chung, lấy văn này làm chứng.

2) Trừ khinh an, các việc thiện khác đều có. Quyết Trạch phần nói: Mười "Tâm thiện, mà nhất định, bất định đều có tâm thiện. Vì thêm khinh an trong tâm của địa định, nên nói là sáu phần vị khởi.

Mười một, là nương vào có tăng kia, để làm các thuyết này.

Thứ ba trong tám thứ việc là tu bốn vô lượng.

Thứ sáu, tu ngoại trừ vô lượng, tất cả tu còn lại nằm trong tám việc này.

Ba việc đầu, thí, giới, tu ba phước nghiệp, việc ngoài thế tục. Ba việc kế, là trong ba tuệ hơn nghĩa tu. Hai lợi trí đức, ân đức thứ bảy, thứ tám viên mãn, nên chỉ tám sự."

Hỏi: Nếu dựa theo văn này thì tầm, từ có thể thông suốt địa vị định, sao lại nói chỉ ở ba địa?

Ngài Tam Tạng có hai giải thích:

1) Văn này vì y cứ ở phương tiện, nên có tầm, từ. Đúng ra ở đa vị thì không có tầm.

2) Trong định Vị Trí thì có tầm, từ; còn trong định căn bản thì không. Trong thọ dụng, người không nhiễm thì không sinh phiền não, người không trụ thì bất trụ. Người không mê đắm, sẽ không phân chia yêu thích. Người không trói buộc, sẽ không bị ràng buộc, xả các nghiệp lành. Người không buồn bã, thì không ưa khổ sinh ra. Người không vướng mắc, thì không tham ái sinh ra, cũng không chấp vững chắc được sự mầu nhiệm thù thắng v.v...

Thứ hai là giải thích trong nghĩa vặn hỏi được chia làm ba:

1) Giải thích về thế tục ngoại, học thí giới tu ba nghiệp phước, nghĩa là tướng.

2) Lại, người thọ thí v.v... trở xuống, là giải thích về nghĩa vượt hơn bên trong. Người học ba tuệ, nên thọ thí kia.

3) Lại, có sáu thứ nhiếp ích v.v... trở xuống, là giải thích về bảy tám trí đức, ân đức ở trước, trừ kẻ nghèo thiếu, chính là bỏ đi sự thiếu thốn cho người không vì mong muốn trả ơn.

Người làm rường cầu là nhân khỏi sông sinh tử. Không hiện hạnh, nghĩa là dù thực hành thi-la, mà không biểu hiện tướng, đối với pháp xuất thế, muốn nhàm chán thế gian.

Dẫn nhiếp thanh tịnh, nghĩa là thần thông v.v... dẫn nhiếp chúng sinh.

Thắng giải thanh tịnh, nghĩa là ấn trì thắng giải, tu bốn vô lượng v.v...

Trí thanh tịnh : Nghĩa là tâm định không có nhiễm, phát trí thanh tịnh.

Thọ học trong văn thứ hai: Nghĩa là khi thọ học ba học, nên thọ thí.

Mạng sống, nghĩa là không kinh doanh sự nghiệp khác, chỉ vì mạng sống mà thọ lãnh của bố thí. Nghèo thiếu, nghĩa là thiếu thốn đủ thứ, cho nên, thọ thí.

Khi xả nghĩa là buông bỏ việc cần dùng, cho nên thọ thí.

Tiên du nghĩa là rời chỗ cũ, nên không có vật thọ thí.

Mê đắm: Nghĩa là tự không ít của cải, vì đắm say, vướng mắc, nên thọ người thí.

Dưới đây là nói về người thọ thí, còn có tám thứ, sáu thứ tổn não.

1) Có che lấp tổn não: Nghĩa là lao ngục v.v..., bị người khác che lấp, không được tự tại.

2) Câu sinh: Nghĩa là từ sinh đến già, tánh nặng nề ưu não.

3) Bức thiết, nghĩa là bị khổ ràng buộc thân.

4) Thời tiết đổi khác, nghĩa là lạnh nóng không điều hòa.

5) Rỉ chảy, nghĩa là phòng nhà, rách nát.

6) Sự nghiệp thôi bỏ, nên sinh tổn não (buồn phiền).

Thứ ba là giải thích trong bảy, tám trí đức, ân đức ở trước, được chia làm bảy:

1) Trong sáu nhiếp ích, nhậm trì tức là bốn cách ăn.

2) Mạnh mẽ, không có hao hụt, nghĩa là bốn đại đồng đều, lại oai thế dẫn tiếp.

3) Che giữ, nghĩa là nhà, hiên v.v... hoặc che, giữ đồ chúng.

4) Ở chung nhiếp ích, nghĩa là không phiền não, đồng cư trú, giữa hai bạn thiện, ác với nhau.

5) Dẫn dắt kẻ không yêu kia, nghĩa là dẫu nhiếp kẻ thù.

6) Ngăn ngừa điều mà người kia yêu thích, nghĩa là ngăn cách bạn hiểu biết kia.

7) Dẫn đến những việc không được thích nghi, như trao cho thuốc độc v.v...

Ba dẫn nhiếp; Bốn tùy chuyển, cung cấp, phụng sự cho người kia mà chuyển biến theo người kia; Năm là do sự cung cấp, phụng sự này, nương theo bốn xứ được năm quả.

Không có chỗ nhiếp thọ, tức chẳng biết người cũ, vì trước chẳng nhiếp thọ.

Không có chỗ não hại, tức các bạn thân.

Chỗ nên cúng dường, tức là người đáng tôn trọng.

Chỗ đồng phần tùy chuyển, tức phước tuệ, nghĩa là người có đủ phước, tuệ là người mà đa số người đều quy hướng về. Đã quy hướng mong cầu học phước, tuệ, với đồng phần kia, gọi là đồng phần tùy chuyển.

Được năm quả, nghĩa là đối với bốn chỗ, cúng dường, vì phụng sự tùy chuyển thực hành bố thí v.v... nên đều được năm quả, không phải đều chiêu cảm riêng.

Người thông minh, là trong tướng, đối với điều lành, quyết định tin không nghi ngờ, đối với việc thiện thường tỏ ra vững bền mạnh mẽ không bao giờ lùi bước.

Tướng của ba học.

BẢN LUẬN QUYỂN 6

Từ đây trở xuống, là văn chính thứ tư, trong tác ý không đúng như lý, trước hỏi, sau đáp.

Trong đáp có ba:

1) Tụng Văn xuôi, trình bày chung về mười sáu dị luận.

2) “Nói về trong nhân có quả” trở xuống: Là nhắc lại lần lượt phá.

3) “Mười sáu thứ dị luận như thế” trở xuống: Là kết thành phá trước.

I. Trong phần đầu, là hỏi: Trong mười sáu dị luận, có bao nhiêu là Tát-ca-da kiến, cho đến có mấy luận là tà kiến?.

Giải thích: “Như chấp ngã luận dựa vào ngã kiến khởi đoạn kiến luận; thường luận, nương vào biên kiến mà khởi. Chấp tối thắng luận; chấp thanh tịnh luận dựa chung kiến thủ, giới thủ mà khởi, cũng có thể Tối thắng luận dù chấp tối thắng, nhưng vì không chấp ở kiến, nên không phải kiến thủ khởi, mà là thuộc về tà kiến. Luận khác đều dựa vào tà kiến khởi. Tà kiến rất rộng, không chỉ chê bai không chẳng đồng với tiểu luận.

II. Thứ hai là trong phá rộng: Tức mười sáu, trong nhân phá có quả, văn trong luận được chia làm hai:

1) Nêu tà chấp. “Nên xét hỏi người kia” v.v... trở xuống là dùng lý để phá. Đầu tiên, trong phần trước, nêu sơ lược về chấp tà.

2) Hỏi đáp, phân biệt về lý do khởi chấp.

Thường thường, thời hằng, hằng thời: Nghĩa là từ mé trước đến. Vì trong nhân thường có tánh quả, nên nói lúc thường thường. Nhắm về mé sau trở đi, cũng vì hằng có, nên nói là lúc hằng hằng.

Hai chúng ngoại đạo: Là mười tám bộ chủ, đại đệ tử của Số Luận sư vì sinh trong hai thời nên gọi là hai. Đồ đẳng của họ, gọi là chúng.

Số luận kia chấp pháp, lược có ba; vừa là bốn, rộng là hai mươi lăm đế,trừ phần ngã đế, khoảng giữa cóhai mươi ba đế gọi là quả. Tự tánh gọi là nhân. Quả ở trong nhân không có tự thể riêng. Như vàng ròng là ngọc châu, dù nhân, quả khác nhau, nhưng lại không có quả riêng, nên gọi là nhân có quả.

Là tánh tầm, tứ: Nghĩa là chí thường lo nghĩ, là tánh quán sát, nghĩa là chí thường tìm kiếm, câu kết, thể đầu là tư,thể sau là tuệ.

Ở địa tầm từ, ở địa tự biện địa. Địa là chỗ nương tựa (sở y). Dựa vào tầm, từ bên trong, ngoài khởi lời nói đồng thời địa vị phàm phu, ở

vị lo nghĩ, so lường, nên khởi lên chấp này.

Số Luận kia tạo ra tư này cho đến chẳng phải thứ khác, nghĩa là họ nêu lên bốn lý, mà đây là một. Nghĩa là từ sữa của mỗi nơi kia, lạc ở nơi này được sinh. Thế gian đều biết rằng, sữa là nhân của lạc chẳng phải nhân của thứ khác, lại tìm quả thì chỉ lấy nhân này, chẳng phải nhân khác, như tìm lạc thì tìm từ sữa, tìm bình thì từ đất sét, không từ nhân nào khác.

Phải biết rằng, trong sữa trước đã có tánh lạc, trong đất sét, trước đã có tánh của quả bình, là hai lý.

Lại, tức ở chữ kia đến, tức chẳng phải cái khác, nghĩa là tức ở sữa kia, gia công mong cầu việc tìm kiếm lạc, không ở chỗ nào khác, là ba lý.

Lại, nếu quả kia đã có khi đến trong nhân, nghĩa là nếu quả lạc kia tức từ sữa nọ sinh, không từ cái khác sinh, nên quả kia có trong nhân, là bốn lý.

Trên đây, nêu ra bốn lý. Dưới đây bày ra bốn vặn hỏi trái ngược lại:

- "Nếu không như vậy, lẽ ra lập tất cả là tất cả nhân, nghĩa là nếu nói trong sữa, trước không có tánh chất lạc, mà lạc được sinh: Như vậy, trong tất cả pháp, như nước v.v... vốn không có tánh chất lạc, lẽ ra từ nước v.v... lạc nọ được sinh. Nếu nói trong tất cả pháp, như nước v.v... vốn không có tánh chất lạc mà lạc được sinh thì lẽ ra lập tất cả các pháp đều là nhân sinh ra tất cả các pháp, đây là nêu lý thứ nhất để vặn hỏi.

Vì cầu mong một quả, lẽ ra lấy tất cả: Nghĩa là vì mong tìm một quả lạc, lẽ ra nhận lấy tất cả pháp làm nhân, vì trong các nhân, đều không có tánh chất của quả lạc. Đây là nêu lý thứ hai để đặt ra vặn hỏi.

Lẽ ra đối với tất cả gia công mà làm: Nếu trong sữa kia vốn không có tánh chất lạc: Người tìm lạc lẽ ra trong tất cả pháp gia công mà làm: đây là nêu lý thứ ba làm nạn, lẽ ra từ tất cả có tất cả quả sanh. Nếu trong sữa kia vốn không có tánh lạc mà lạc được sinh, thì trong sữa đó không có tánh của pháp khác vốn, lẽ ra sinh ra pháp khác, cho nên pháp khác không có tánh lạc lẽ ra cũng sinh lạc. Đây là nêu lý thứ tư để vặn hỏi.

Dưới đây, là kết lược bốn nghĩa, như thứ lớp. Sau đây, dùng lý để bác bỏ. Văn chia làm ba:

1) Gạn chung.

2) Vặn hỏi riêng.

3) Kết thành.

Trong vặn hỏi riêng chia làm hai:

a) Dùng vặn hỏi để phá.

b) "Nhưng phải có nhân" v.v... trở xuống là chỉ bày chánh lý.

Nếu không có tướng "Khác": Nếu nói nhân của sữa có quả lạc, mà lại nói rằng, nhân quả không khác, vì không khác nên không có nhân, quả. Cho nên ông chấp trong nhân có quả là không hợp với đạo lý. Nên lập lượng rằng:

- Thể của quả của ông lẽ ra chẳng quyết định. Vì tướng của quả tức là nhân, cũng như tướng của nhân, tướng nhân cũng thế.

Số Luận kia chấp thể là một, vì tướng có khác. Nếu có tướng v.v... khác thì lạc trong sữa; nếu tướng sữa là khá thì quả của lạc như thế, là tướng chưa sinh, hay là tướng đã sinh? Nếu là chưa sinh không có mà nói là có thì không hợp lý. Nên lập lượng rằng:

"Trong nhân không quả
Vì do chưa sinh.
Cũng như sừng thỏ."

Nếu nói đã sinh, tức quả lạc đã sinh, vì sao lại nói là sữa sinh ra lạc? Cho nên, không hợp lý. Nên lập lượng rằng:

"Tất cả quả pháp không từ nhân sinh.
Bởi vì đã sanh.
Cũng như tướng nhân".

Trong chỉ bày chánh lý, nói năm thứ tướng.

III. Tức do tự tướng có thể được: Như tự thể của nhân không do sự so sánh, như tự tướng của nhân có công năng sanh ra quả, công thật có, chẳng có quả thể, tự thể của nhân này hiện có thể thấy, không do suy lường.

IV. Tức do nghiệp tự tạo nên có thể được: Phân biệt rõ nghiệp của sắc, để biểu hiện nhãn thức v.v...

V. Vì nhân và duyên đổi khác: Nên quả trở thành đổi khác, như lúa mì v.v... của thế gian, vì nhân sinh đã hết, nên nó khô hết, đây là do nhân đổi khác, nên quả thành đổi khác.

Lúa mì v.v... như thế, chẳng phải nhân không có đổi khác mà quả đổi khác riêng một mình. Nhưng ngoại đạo kia nói là tự tánh không đổi khác mà là do đế khác biến thành. Nên lập lượng rằng:

"Tự tánh của ông lẽ ra cũng đổi khác.
Vì quả đổi khác.
Như lúa, lúa mì v.v...

Cố kết văn trên, rất dễ hiểu.

Từ duyên hiển bày, trước nêu chấp, sau đó phá.

Nói "rằng", ngay trong nhân thì hữu quả luận giả và Thanh Tướng luận giả khởi chấp như thế: Pháp sư Cảnh nói: Trong nhân có quả, trong luận có hai sư: sư thứ nhất lập trong nhân có quả, từ duyên mà sanh. Như trên nói, cho nên trước nạn rằng: quả trước đã có, lại từ duyên sanh là không đúng với chánh lý.

Sư thứ hai, lập trong nhân có quả nhưng từ "Duyên" mà hiển. Và Thinh Hiển Luận sư lập trên các pháp đều có âm thanh thường trụ, hợp với pháp được giải thích, từ "duyên" mà hiển hiện, nay, đều bị phá.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nghĩa này không đúng! Vì luận nói: "Cho là tức trong nhân có quả, nghĩa là vì chấp chẳng phải hai sư".

Nhân Minh cũng nói: "Như đệ tử Phật đối với số Luận sư, lập âm thanh diệt hoại, gọi là "Năng biệt" không thành."

Số Luận sư chấp có sinh: Vì sinh, phải có diệt, sao lại nói là có "năng biệt" (chủ thể phân biệt) thành? Cho nên, biết được trước, sau đều đồng một sư chấp.

Sư trước nói sinh, nghĩa là biểu hiện, là nghĩa "Có" hoặc vì đặt ra sự ngăn ngừa, nên lo nghĩ như thế, quả đã có trước, lại từ nhân sinh, không hợp đạo lý, chẳng phải đối tượng họ chấp. Nhưng chẳng phải không dụng công mà được thành quả v.v...., nghĩa là tự bày tỏ kiến chấp của mình.

- Trong phần phá được chia làm ba:

1) Phá chấp của Số luận.

2) Nêu bày chánh nghĩa.

3) So sánh phá Thinh luận.

- Trong phần đầu chia làm hai:

a) So sánh vặn hỏi.

b) Kết thành.

- Trong so sánh vặn hỏi, chia làm ba:

a) Có chướng, không chướng.

b) Tánh có, tánh quả.

c) Là khác, không khác.

Có chướng không có chướng: Nghĩa là khi quả không hiển hiện là vì có tự thể ngăn che sinh ra, vì chướng mà quả không hiển lộ, hay vì không có tự thể ngăn che mà là vì bị tướng kia, nên quả không hiển lộ.

Nạn (Bắt bẻ) không có tự thể ngăn che:

"Vì không có tự thể, lẽ ra không thể bị ngăn che, vì không có tự thể. Như gái bất dục. Pháp quả lẽ ra vốn đã rõ ràng, vì không có chướng duyên, như pháp nhân của ông. Nếu có chướng duyên, nhân thuộc về quả, thì vì sao không ngăn che, bởi đồng là có? Nghĩa là thể của quả tự có sở chướng, năng chướng. Thể của nhân chẳng phải không có chướng, lẽ ra cũng có, vì đều là có.

Lập lượng:

Nhân hữu thể của ông lẽ ra cũng bị chướng.
Vì thể là có.
Như quả bị chướng.

Như nước là quả, bóng tối che khuất nước. Chậu là nhân của nước, bóng tối cũng có thể che khuất, trái với lượng này, y theo đó rất dễ hiểu.

Nếu bào chữa rằng: "chướng duyên, cũng có thể chướng cả nhân, lẽ ra cũng làm sáng tỏ nhân, vì lẻ gì chỉ nói từ "Duyên" hiển bày quả?"

Lập lượng rằng:

Nhân của tông ông lẽ ra từ "Duyên" được hiển bày.
Vì thừa nhận sở chướng.
Giống như pháp của quả.

Hoặc quả pháp của ông không từ duyên hiển hiện. Vì thừa nhận có chướng. Cũng như pháp của nhân là có tánh. Tánh có, nghĩa là có thể tánh. Tánh của quả, nghĩa là sở hữu của nhân, tức thể gọi là "Có", nghĩa gọi là tánh của quả. Trong đây, xin hỏi: "Vì có thể tạo ra chướng duyên hay là nghĩa quả tạo ra chướng "duyên"?

Nếu có thể là chướng "Duyên", thì tánh của thể thường có, cho nên tánh sẽ không bao giờ được biểu hiện rõ ràng. Rõ ràng như chưa rõ ràng, vì là thể thường có. Nhân cũng là có, sao không bị che lấp mà riêng quả có khả năng bị che lấp ư?

Lượng rằng:

"Quả của tông ông lẽ ra không bao giờ hiển lộ.
Vì tánh thường có"
Cũng như chưa hiển lộ.

Thể nhân của tông ông lẽ ra cũng che lấp, vì thề thường có, cũng như ở quả. Nếu nói tánh quả là che lấp "Duyên", thì như một pháp vừa là nhân, vừa là quả. Đối với tánh quả của hạt giống là che lấp duyên, bị che lấp không biểu lộ rõ. Đối với tánh nhân của cọng thì không phải che lầp bên duyên. Đã không bị che lấp, thì lẽ ra biểu lộ rõ, thì hoá ra

một pháp cũng hiển lộ, nên không hợp lý. Nên lập lượng:

"Thể quả của tông ông lẽ ra cũng không hiển lộ.
Vì tức thể của nhân.
Như nhân tự tánh.

Nhưng thể quả của tông kia vì hoàn tòan hiển lộ, nên đặt ra vặn hỏi này. Hoặc thể tự tánh của ông lẽ ra cũng thể hiện rõ, vì là nhân cuả quả sau. Cũng như ngoại đạo kia chấp mần là nhân, tất nhiên còn biểu lộ rõ nên thành lập vặn hỏi này. Hoặc lẽ ra tánh quả chẳng phải che lấp, vì thể tức là nhân, như nhân. Nhân lẽ ra cũng che lấp, vì tức thể của quả, nên như quả, cho nên nói là một pháp cũng nhân, quả.

Là "Khác" "không khác": Nghĩa là trong nhân có tánh quả. Pháp gặp "Duyên" làm rõ quả là "Khác" hay "không khác"? Nếu "Không khác", thì pháp lẽ ra thường rõ ràng, vì vốn pháp trước đây thường có, trước rõ ràng, nay rõ ràng, thì không hợp với đạo lý.

Lượng rằng:

Pháp quả của tông ông từ trên đến đây rõ ràng.
Tức vì vốn pháp.
Cũng như vốn pháp.

Tỉ lượng trái với đây rất dễ hiểu.

Nếu nói "khác", thì sự rõ rằng kia là không có nhân? Nếu nói không có nhân, thì ông nói vốn có tánh quả từ "Duyên" mà biểu lộ rõ ràng. Rõ ràng thì có nhân, mà nói sự rõ ràng này không có nhân là không hợp lý.

Lượng nói:

"Pháp quả từ trên đến đây lẽ ra rõ ràng.
Vì rõ ràng không có nhân.
Như lúc sau mới rõ ràng.

Hoặc nay, lẽ ra không biểu lộ rõ, vì không có rõ ràng, như lúc chưa biểu hiện rõ. Nếu nói có nhân, quả rõ ràng, đã có nhân, nhân này cũng có thể rõ ràng, nhân không thể rõ ràng. Vì nhân không rõ ràng mà có khả năng biểu lộ rõ ở quả, là không hợp lý?

Lượng nói:

"Nay, nhân lẽ ra không thể rõ ràng.
Vì quả tự nó không biểu lộ rõ.
Như khi quả chưa rõ ràng."

Kết, là nhắc lại lời nói của ngoại đạo kia:

- "Nếu tánh là không, thì không thể thể hiện rõ ràng. Trong pháp có tướng, nếu không có tánh kia thì mới có thể biểu lộ rõ ràng. Như

lạc trong sữa; vàng ròng trong quặng.” Không ngăn ngừa tánh “có” “không”, chỉ ngăn ngừa quả trụ nhân.

Chỉ bày nghĩa đúng có sáu:

1) Chấp xứ xa lìa nạn.

2) Chấp bốn chướng nạn, như quyển ba ở trước đã nói một chướng che lấp v.v...

3) Vặn hỏi chấp vi tế, như cực vi v.v...

4) Chấp vặn hỏi tâm rối loạn, như cảnh thần thông v.v...

5) Chấp vặn hỏi về căn hư hoại như bệnh mời tối của người già.

6) Chấp vặn hỏi không có trí, như vì không có trí tha tâm, nên không chấp tâm của người.

Các pháp như thế, dù có mà vì không thể chấp cho nên ông không nên nói là pháp có tánh đều là “có”, đều có thể biểu lộ rõ ràng.

So sánh phá Thinh luận, như văn, rất dễ hiểu.

Tù trên đến đây, hai chấp đều là tăng ích thuộc về tà kiến.

Trong khứ, lai thật có, trước là nêu chấp lượng của tông ngoại đạo nói:

“Khứ, lai nhất định có.
Vì thuộc về đời.
Giống như hiện tại.”

Lập pháp này, gọi là đạo dựa vào ba thứ giáo chấp quá khứ, vị lai là có:

1) Dựa vào kinh Thập Nhị Xứ.

2) Dựa vào kinh Quá Khứ Nghiệp.

3) Dựavào kinh Tam Thế Ngũ Uẩn.

Trong dựa vào lý khởi chấp, một chỗ của ngoại đạo, Tiểu thừa giải thích chung.

Ngoại đạo kia nghĩ rằng: “Cho đến tánh tướng thật có”, họ nghĩ rằng: “Nếu vị lai trước kia không có, hiện tại mới có, thì là vị lai trước kia chưa tiếp nhận tướng sắc tâm v.v..., về sau, có sắc tâm. Nếu vậy, lẽ ra cũng sừng thỏ trước kia không có, lúc sau cũng có? Nếu quá khứ không có, lẽ ra mất đi tự tướng. Như thế, tự tướng lẽ ra không thành thục. Do lý này, họ chấp quá khứ, vị lai là có.

Tiếp theo, trong phần chính thức phá, được chia làm bốn:

1) Bày ra ba vặn hỏi.

2) “Nói như thế v.v... ” trở xuống, hỏi vặn lại ngoại đạo.

3) “Nay, ta hỏi ông..” trở xuống, là lại gạn chứng cớ để phá.

4) “Lại không nên nói v.v... ” trở xuống, là chỉ bày nghĩa đúng.

Trong phần đầu có hai:

a) Bày tỏ ba vặn hỏi.

b) "Vì tự tướng như thế v.v..." trở xuống, là văn tổng kết.

c) Ba vặn hỏi:

1) Nạn tự tướng "Một" "khác".

2) Nạn cộng tướng là thường v.v...

3) Nạn bảy nghĩa lai v.v...

Nếu nói tướng là "một", rồi lập ra tướng của ba đời, thì không hợp lý, lượng rằng:

"Đời lẽ ra không có ba tướng.
Vì là "Một".
Cũng như hiện tại."

Nếu tướng "Khác", tánh, tướng thật có, thì không hợp với đạo lý. Lượng rằng:

"Tánh, tướng đến, đi.
Lẽ ra chẳng phải thật có.
Vì khác với hiện tại.
Cũng như sừng thỏ."

Chân như của Đại thừa không phải quyết định khác với hiện tại, cho nên đều nhất định vượt qua tướng thường, vô thường. Ba đời vì có chung, cho nên là cộng tướng. Nếu là tướng thường, lượng rằng:

"Tông năm uẩn của ông lẽ ra không rơi vào ba đời.
Vì thừa nhận là tướng thường.
Như vô vi v.v... "

Nếu tướng vô thường, lượng rằng:

"Năm uẩn của tông ông chẳng phải ở ba đời,
Vì thường là thật có, vì tướng vô thường.
Như hoa đốm trong hư không."

Trong vặn hỏi về bảy nghĩa, đầu tiên, là nêu lên bảy chứng cứ để gạn, sau, là nhắc lại phá riêng.

Trong bảy gạn lọc này, Tam Tạng nói: "gạn lọc các bộ chấp khác của Tiểu thừa, không thể quyết định phán quyết là nghĩa của bộ đó.

Pháp sư Cảnh nói:Một nghĩa đầu, là gạn chung bốn chấp của Tát-bà-đa. Hai gạn kế, nhất định tông của ngoại đạo chưa hẳn là chấp có, gạn thứ tư, Tát-bà-đa chấp nghiệp khác nhau. Gạn thứ năm. Tát-bà-đa chấp chuyển biến. Gạn thứ sáu, Tát-bà-đa chấp tướng khác nhau. Gạn thứ bảy, Tát-bà-đa chấp đối đãi khác."

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Gạn đầu, pháp vặn hỏi bào chữa loại

khác. Gạn thứ tư, vặn hỏi nghiệp dụng của Thế hữu, gạn thứ sáu, vặn hỏi đối đãi nhau của Giác Nhiên. Gạn thứ bảy, vặn hỏi về tướng khác của Diệu Âm. Ba gạn khác lập ngăn ngừa không phải là chấp của bản bộ.

Quyển năm mươi mốt cũng là ý của sáu nạn rất đồng nhau. Gạn thứ sáu, bảy thứ này hợp lại là vặn hỏi thứ sáu kia, nên vặn hỏi kia là sáu.

Có thuyết nói: "không có gạn thứ sáu này, vặn hỏi thứ sáu kia tức gạn thứ bảy này."

Từ vị lai đến hiện tại. Nghĩa là thể của pháp không dời đổi hướng về hiện tại. Đối với sự sinh này, vị lai tử diệt, hiện tại mới sinh, là duyên sinh hiện, nghĩa là pháp trụ ở vị lai. Vì nhân duyên nên sinh ra pháp hiện tại.

Nay, có nghiệp, nghĩa là vị lai không có dụng, dụng hiện tại sinh. Tướng hiện tại trọn vẹn, tướng xưa không trọn vẹn, cho đến hiện tại mới viên mãn.

Tướng khác ở đây: là bản thể dù đồng mà đối đãi nhau không đồng.

Có phần hiện tại, nghĩa là ở vị lai, có phần vị vị lai, và phần vị hiện tại, quá khứ. Về nghĩa rõ ràng hiện tại, cũng có phần vị hiện tại và phần vị vị lai, quá khứ, quá khứ cũng.

Nay, ở đây chỉ nêu phần vị hai đời, loại khác rất dễ hiểu.

Bốn chấp của Tát-bà-đa: bài tụng trong quyển hai mươi của luận Câu-xá chép: "Trong đây có bốn loại, tướng, phần vị, đối đãi khác nhau."

Thứ ba, là y cứ tác dụng, Lập Thế là hay nhất, Pháp Cứu nói: "Đời do loại không đồng: pháp, hành, đời, thời gian, loại khác nhau không phải thể. Như vàng ròng tạo ra đồ đựng, hình dáng khác mà, loại đồng. Như sữa thành lạc, vị bỏ, mà màu sắc vẫn còn. Pháp từ vị lai truyền đến hiện tại, hiện tại nhập quákhứ, chỉ bỏ được loại, chẳng bỏ được thể.

Diệu Âm nói: "Đời do tướng không đồng: Pháp, hành, đời, thời gian, quá khứ chính thức hợp với quá khứ, mà không gọi là lìa tướng hiện tại, vị lai. Vị lai và vị lai hợp nhau, mà vẫn không gọi là lìa tướng quá khứ, hiện tại. Hiện tại và hiện tại hợp nhau, mà không gọi là lìa tướng quá khứ, vị lai Như nhiễm một vợ, đối với người đàn bà khác, không gọi là lìa nhiễm."

Ngài Thế Hữu nói: "Đời do phần vị khác nhau. Thể khi pháp, hành ở thế gian thì đồng nhau, mà phần vị thì khác. Như vận chuyển

một thể đặt một, gọi là một; đặt một trăm, gọi là một trăm; đặt một ngàn, gọi là một ngàn."

Ngài Giác Thiên nói: "Thế gian do đối đãi nhau mà không đồng: pháp, hành, đời,thời gian trước, sau đối đãi nhau, tên thế gian có khác. Như một người nữ vừa gọi là mẹ, vừa gọi là con gái".

Ngài Thế Thân nói: "Trong bốn thuyết này, thuyết thứ nhất vì chấp pháp có chuyển biến, nên phải đặt trong bạn đạo của ngoại đạo Số luận thuyết thứ hai lập tướng đời lộn xộn. Thuyết thứ ba, lập thế gian đều có tướng ba đời.

Con người lúc đối với vợ, ái tham hiện hành. Ở vào hoàn cảnh khác, tham chỉ có thành tựu, hiện tại không có tham khởi, thì nghĩa nào là đồng?

Thứ tư là lập trước sau đối đãi nhau, trong pháp một đời lẽ ra có ba đời, nghĩa là sát-na trước, sau của đời quá khứ lẽ ra phải gọi là hiện tại trong quákhứ, vị lai. So với vị lai, hiện tại lẽ ra cũng như thế. Cho nên, thuyết thứ ba trong bốn thuyết này là hay nhất."

Do y cứ vào phần vị của tác dụng có khác nhau:

Ngoại đạo kia cho rằng: "Tác dụng của các pháp chưa có, gọi là vị lai, khi có tác dụng gọi là hiện tại; tác dụng rồi diệt, gọi là quá khứ, chẳng phải thể có khác."

Phá riêng được chia làm hai:

1) Y cứ ở vị lai hướng về hiện tại, để phá bảy nghĩa.

2) Phá riêng đến quá khứ.

Trong phần trước, dù phá bảy nghĩa mà hợp thành năm đoạn, vì lấy ba nghĩa sau so sánh với tác dụng của nghiệp để phá.

Vặn hỏi đầu có ba:

1) Có nơi chốn lượng rằng:

"Vị lai, lẽ ra có nơi chốn.
Vì có đến,
Giống như hiện tại"

2) Không khác với hiện tại. Lượng rằng:

"Vị lai và hiện tại không khác.
Vì có đến nên có nơi chốn,
Giống như hiện tại"

3) Lẽ ra là thường. Lượng nói:

"Vị lai lẽ ra là thường.
Vì vốn tự có,
Như hư không v.v... ".

Vặn hỏi thứ hai có hai:

1) Vị lai bất sinh: Đối với hiện tại vốn không có nay sinh. Lượng rằng”

“Pháp ở đời vị lai lẽ ra chẳng thật có.
Vì vô vi không thuộc về vốn bất sinh.
Như sừng thỏ v.v...”

2) Vị lai chưa sinh mà nói là chết, lượng rằng:

“Các pháp vị lai lẽ ra không chết.
Vì vốn chưa sinh.
Như hư không v.v...”

Vặn hỏi thứ ba, cũng có hai:

1) Phá lẽ ra là thường, lượng rằng:

“Ở đời vị lai với hiện tại là pháp của duyên,
Lẽ ra là thường trụ.
Vì không dời đổi.
Như pháp vô vi”.

2) Lẽ ra vốn không, nay sinh, chẳng phải pháp vị lai sinh, nghĩa là nếu kia làm “duyên”, mà được sinh thì tức là pháp khác sinh chứ không phải vị lai sinh. Sinh này đối với vị lai là chưa có. Lượng rằng:

“Hiện tại lẽ ra chẳng phải pháp vị lai sinh.
Vì trong vị lai không có.
Giống như quá khứ.”

Vặn hỏi thứ tư có ba:

1) Vốn không có dụng của nghiệp, nay có nghiệp dụng cho nên vốn có nay có v.v... nghĩa là vốn tự thể ấy, nay mới có dụng, bèn có lỗi đồng với thứ hai trong duyên sinh trước kia. Nghiệp dụng hiện tại chẳng phải vị lai sinh. Sinh này ở vị lai tức là chưa có, là lượng đồng với trước.

2) Dụng của nghiệp và pháp có tướng “khác”, dù có khác nhau thì vị lai, hiện tại đều là thật có tướng, thì chỉ nói là hiện tại có nghiệp dụng riêng, về lý không thể được. Lượng rằng:

“Vị lai Tông của ông lẽ ra có nghiệp dụng.
Vì vô vi không gồm thâu thể thật có.
Giống như hiện tại,”

3) Rằng: “Nghiệp và pháp xưa không có tướng khác. Vặn hỏi rằng: “Dụng của nghiệp thì thể của pháp vốn có, vốn không có dụng nghiệp, nay mới có, thì không hợp với chánh lý. Lượng rằng:

“Nghiệp lẽ ra vốn có,

Tức là thể.
Như thể".
"Thể lẽ ra vốn không,
Tức là nghiệp,
Như nghiệp".

Trong ba trường hợp phá còn lại.

Lại có lỗi lần của tự tánh tạp loại: đây là chứng tỏ Nghĩa thứ bảy có phần lổi lẫn lộn của hiện tại, chung cả hai nghĩa khác có lỗi này. Vị lai đã có phần của hiện tại. Lẽ ra tức là hiện tại, cho nên, thành lộn xộn. Tướng vị lai kia viên mãn. Nên lập lượng rằng:

"Tướng vị lai lẽ ra mãn.
Vì có một phần tướng còn lại.
Như hiện tại"
"Hoặc tướng hiện tại lẽ ra không viên mãn,
Vì có một phần tướng còn lại.
Giống như vị lai."

Vặn hỏi về tướng "khác", là lượng đồng với lượng này.

Nói tướng khác, nghĩa là tướng của phần khác của nhân.

Tổng kết trong văn trước có chín chữ "Cố" (cho nên)

- Tự tướng: Nghĩa là kết tự tướng "Một", khác của ba đời trước.

- Cộng tướng: Kết ba đời thường, vô thường ở trước. Bảng kết còn lại, tức bảy vặn hỏi trước.

Kết thứ hai, như nói tất cả có phần vặn ngược lại đối phương, như nói tất cả có, nghĩa là Thập Nhị Xứ, là ý muốn nói rằng, mười hai xư chung cho cả ba đời. Cảnh pháp, là đối tượng duyên (Sở duyên) của ý thức, ba đời đều là có. Nêú, khứ lai là không thì trái với giáo này.

Thứ ba, gạn lại trong phần phá, được chia làm hai:

1) Dùng lý gạn phá.

2) "Lại, dù nói tất cả có, nghĩa là mười hai xứ " trở xuống, là giải ba kinh.

Trong phần đầu,Tông ngoại đạo kia "Duyên"đều sinh tâm, lúc "duyên"sừng thỏ v.v..., từng thấy riêng thỏ kia. Từng thấy riêng sừng kia. Hợp lại một xứ, chẳng phải đến nay mới duyên "không", nếu vậy, tức là mâu thuẫn với lời Phật dạy.

Nói không biết, vì là "không". Không như vậy, lẽ ra thì chỉ có biết "Cái có" của sừng thỏ kia.

Dưới đây, vặn hỏi "Duyên" không có người giác ngộ, là giả thiết để ngăn chấp.

Trong giải thích ba kinh, trước giải thích kinh Thập Nhị Xứ:

Nói vô pháp, mật ý nói tướng "Có", "không". Nghĩa là ý nói là "Pháp" vô có thể tự giữ lấy vô tướng, vì cũng từng "Sẽ có". Mật ý nói pháp đó là "có", nói là pháp.

"Pháp có" kia, nghĩa là thể nó cũng chẳng phải thật, vì nói là gìn giữ kia cũng gọi là mật ý. Vì có nghĩa "Có", có nghĩa "không", đều gọi là pháp, đều gọi là "có".

Nói: Lẽ ra không phải biết không có gián cách. Nghĩa là người biết "Có" vì không tức biết "không".

Thứ hai, là giải thích kinh Quá Khứ Nghiệp: Ý cho rằng, hiện hành của nghiệp là "Duyên", để cho hành của tập khí nối tiếp nhau "Khác"vượt hơn so với khởi. Vì lập khí này, nên quả của ái, bất ái sinh ra. Dựa vào Tập khí nay giả nói là có nghiệp quá khứ."

Thứ ba, giải thích về kinh Tam thế ngũ uẩn.

- Tướng của nhân, nghĩa là nay có, thể sinh (Cái có của ngày hôm nay có thể sinh ra) nhân của pháp vị lai, cho nên dựa vào nhân này giả nói là có vị lai.

Tự tướng: Nghĩa là nay dường như có tự thể.

Tướng quả: Nghĩa là quả của nghiệp trước, mà nay có.

Thứ tư, trong chỉ bày nghĩa đúng, ba đời đều có mười hai tướng. Trong vị lai có thể sanh pháp, vì duyên không khác. Không thể sanh pháp: Duyên khác nhau bất sanh.

Nên có thể cầu: Là quả vui. Không nên cầu: Nghĩa là quả khổ. Chánh hạnh nên quán sát; tà hạnh không nên quán sát.

Trong chấp ngã luận, được chia làm hai:

1) Nêu chấp.

2) Nay, tôi hỏi ông..." Trở xuống, là tùy chấp mà phá.

Trong phần trước có hai:

a) Lược nêu.

b) Hỏi đáp, nói về lý do khởi chấp.

Có ngã Tát-đỏa v.v... Đây chỉ có sáu. Quyển tám mươi ba có tám tên gọi. Bát nhã có bốn tên v.v... Tát Đỏa, dịch là hữu tình.

Trong phần nói về lý do, trước hỏi, sau đáp. Có giáo và lý. Trong lý, trước nêu chung hai nhân; sau, chỉ riêng hai nhân.

Trước không có nghĩ giác v.v... Nghĩa là trước không lo nghĩ, đo lường ngã giác hữu tình. Bỗng nhiên mà khởi giác của hữu tình.

Nói biết rõ có ngã, trước đã suy nghĩ v.v... Nghĩa là do trước kia đã lo nghĩ về ngã sẽ tạo tác v.v... mà có tác nghiệp, nên biết có ngã.

Trong phần chỉ rõ riêng, trước giác không lo nghĩ khởi giác Tát đỏa. Ngoại đạo kia nghĩ rằng: "Nếu không có ngã thì kiến đối với năm việc không nên khởi ở năm giác có ngã, đối với năm uẩn khởi giác có ngã, không khởi giác sắc v.v..., nên biết là có ngã."

Hơn, kém: Nghĩa là người thọ vui là hơn; người thọ khổ thì kém. Nếu trướckia trong giác lo nghĩ được có tạo tác, ngoại đạo kia nghĩ rằng: "Nếu không có ngã, thì không nên trước đó khởi lo nghĩ được có tạo tác trong các hành. Nghĩa là "ngã" dùng mắt để thấy các sắc. Chánh kiến đã thấy v.v... cho đến tạo tác thôi dứt các nghiệp thiện, ác,mà những việc này đều do lo nghĩ là trước, mới được tác dụng. Chứ không phải như trong pháp Phật chỉ các hành dùng nghĩa vô ngã. Cho nên, biết có ngã."

Trong phần phá chia làm ba:

1) Gạn phá chấp của ngoại đạo.

2) "Lại, nay ta sẽ nói về tướng ngã của Đệ nhất nghĩa v.v..." Trở xuống, chỉ bày nghĩa chính.

3) "Cho nên v.v..." trở xuống, kết phi.

Trong phần trước có hai:

a) Bày ra riêng mười vặn hỏi.

b) "Như thế, không giác là trước, mà vì khởi giác kia, trở xuống là tổng kết.

Mười vấn nạn, y theo mười chữ "Cố" trong câu kết ở dưới, nên nói .

1) Bất giác là vặn hỏi trước.

2) "Đối tượng mà thế gian tạo tác, là lấy giác làm nhân v.v..." trở xuống, là vặn hỏi về giác lo nghĩ là trước.

3) "Là tức nơi uẩn, lập ra có ngã v.v..." trở xuống, là đối với uẩn, giả đặt ra vặn hỏi.

4) "Là tướng của người chấp v.v..." trở xuống, đối với người chấp kia, lập ra vặn hỏi về "có".

5) "Tương ưng với nhiễm, tịnh v.v..." trở xuống,vấn là kiến lập nạn về nhiễm, tịnh.

6) "Là tương ưng với tướng lưu chuyển v.v..." trở xuống, là vặn hỏi về lưu chuyển ngừng dứt.

7) "Là do cảnh giới mà sinh, hoặc khổ vui v.v..." trở xuống, là vặn hỏi về tạo tác, thọ giải thoát.

8) "Lại, nay ông nên nói điều mình muốn là chỉ đối với nạn về Ngã nói là "Tác giả" trở xuống là nói về tác giả.

9) "Lại, ông nên nói rằng, tự ý ông muốn được y cứ vào "ngã" để kiến lập "ngã" v.v... trở xuống, là đặt ra lời nói để vặn hỏi.

10) Kiến chấp ngã là thiện, bất thiện trở xuống là lập ra các kiến.

Trong mười vặn hỏi này, hai vặn hỏi trước như thứ lớp, phá hai nhân trong phần nêu chấp trước. Tám lược vặn hỏi sau, bắt bẻ về nghĩa "Thừa", phá rộng.

Đầu tiên, trong văn vặn hỏi, được chia làm bốn:

1) Gạn rằng: "Là tức đối với việc được thấy, khởi giác v.v... của tát đỏa. Sư nầy vốn chấp lìa uẩn có "ngã", cho nên chấp sắc v.v... được thấy là giác của ngã, là giác điên đảo, ngăn tức chấp uẩn, đây là lỗi trái giáo, vì không có tỷ lượng riêng. Nếu ngoại đạo kia chấp khác với uẩn có ngã, thì ngã sẽ có vóc dáng v.v..., là không hợp lý. Ngã lìa uẩn kia hoặc cỡ như ngón tay, hoặc như hạt cải, nên có vóc dáng. Đây là vặn hỏi "Ngã" có sắc không thành.

Có hơn kém: Nghĩa là nói về sự thọ dụng. Sát-Đế-Lợi v.v... là dụng tưởng; Ngu, trí là dụng hành; chủ thể chấp lấy cảnh giới là dụng của thức. Cho nên lìa uẩn, không có riêng công năng này, lập chung lượng rằng:

"Ngã lìa uẩn,
Lẽ ra không có năm thứ như hình lượng v.v...
Vì thừa nhận lìa uẩn,
Như sừng thỏ v.v... ".

2) Gạn hỏi: "Là chỉ do tự thể của pháp nàykhởi lên giác v.v... ư? Y này hỏi: "Đối với tự thể của cảnh, đối tượng giác (Sở giác) mà khởi giác của ngã hay ở chỗ khác? Nếu đối với tự thể của pháp, đối tượng giác khởi giác của ngã, thì sao ông lại nói tức uẩn chấp ngã, gọi là điên đão?"

Lượng rằng:

"Ông chấp sắc, ngã,
Tâm lẽ ra chẳng phải điên đão.
Vì cho rằng thuận với đối tượng duyên.
Như trí tha tâm ..."

Nếu do thể khác khởi giác này thì chính là do ở tâm v.v... cũng khởi hình lượng giác, chẳng phải chỉ duyên sắc được có giác của "ngã" hơn, kém v.v... chẳng phải chỉ duyên thọ v.v... khởi giác kia, hai thứ cảnh và tâm thành lẫn lộn cảnh một sắc v.v... cũng là nhân giác của thọ, tưởng, hành, v.v... Lượng rằng:

"Tông sắc v.v... của ông lẽ ra là thọ v.v...
Vì khởi giác vượt hơn v.v...
Như thọ v.v... "

Thứ ba, là gạn vặn hỏi: "Nếu khởi, thì tức là vô tình, lẽ ra là có v.v... Lượng rằng:

"Thấy sắc v.v... khởi giác ngã,
Lẽ ra chẳng thấy như thật.
Vì đây là khởi giác khác.
Như giác v.v... thấy ghế là người".

Nếu nói không khởi, thì chẳng bác bỏ hiện lượng v.v... Hiện lượng, hiện thấy từ xa ghế là người. Tức là đối với vô tình, khởi giác hữu tình, là không khởi, gọi là chẳng phải hiện lượng (Trong đây cũng có thế gian tương vi, ở đây lược, qua không nói).

Thứ tư, gạn vặn hỏi: "Nếu lấy nghĩa hiện, thì chỉ có các uẩn như sắc v.v... là nghĩa hiện lượng, ngã chẳng phải nghĩa hiện lượng, nên không hợp lý. Nghĩa là cảnh.

Tông ngoại đạo kia chấp "ngã" chẳng phải cảnh hiện lượng. Nay, nói cảnh hiện là đặt ra sự ngăn ngừa để phá, chỉ có năm uẩn là nghĩa hiện lượng. Kia, đây thành lập chung "Ngã" chẳng phải hiện nghĩa, điều mà Tông của ông tự thuật.

Nay, nói cảnh hiện, là trái với Tông, y theo chấp của Quảng Bách luận, Số luận, thì ngã chẳng phải cảnh hiện lượng, như Thắng Luận sư chấp ngã là` cảnh hiện lượng.

Giác này nếu lấy cảnh tỷ lượng, thì giác của "Ngã" này, trẻ con cũng khởi được, bởi chúng chưa thể lo nghĩ, không thể so lường, chính vì vậy không nên bỗng nhiên giác của "ngã" được sinh? Lượng rằng:

"Giác "Ngã" của trẻ con,
Lẽ ra không được sinh.
Vì không có so lường.
Như con của gái bất dục."

Thứ hai, trong vặn hỏi giác lo nghĩ là trước, có năm. Lại chữ tức là năm đoạn.

Số Luận cho rằng: "Thể của "ngã" chỉ là thọ giả". Thắng luận chấp ngã chung của tác giả, thọ giả".

Dưới đây là phá tác dụng, tùy theo nghĩa đều thích hợp.

Đầu tiên, trong gạn phá nếu lấy "Ngã" làm nhân, thì ngã của ông lẽ ra không tự tại. Vì phải đối đãi với giác của tư mới có khả năng tạo tác.

Thứ hai, là gạn phá vô thường: Nghĩa là thể của nhân sở tác này là đổi khác, chấp "ngã" có tác, không hợp lý v.v... Sở tác là nghĩa sinh, thể của nhân sở tác là pháp đổi khác vô thường. "Ngã" là tác giả, vẫn nói có thường mà có sở tác thì không hợp lý. Lượng rằng:

"Ngã" lẽ ra chẳng phải thường.
Vì có sở tác.
Như đất thô v.v...

Nếu là thường, thì "Ngã" lẽ ra không có sở tác, cho nên là thường, như hư không v.v...

3) Thứ ba là trong phá, "ngã" v.v... có động tác. Số luận, Thắng luận cho rằng "Ngã" không có động tác, vì cùng khắp hư không. Chấp "Ngã" ly hệ v.v... có động tác, vì không khắp hư không, nên "Ngã" có động tác, có tác giả, đây là thường tác, không nên lại tác, vì "Ngã" thường có, nên hằng động, thường tác, chứ không phải nay mới tác, không nên lại tác. Lượng rằng:

"Ngã động của ông chưa tác,
Trước lẽ ra tác.
Vì hằng động tác.
Như sở tác hôm nay."

Nếu "ngã" không có động tác mà có sở tác (đối tượng tác) thì không đúng lý. Lượng rằng:

"Ngã" của ông lẽ ra không có "Sở tác".
Vì thừa nhận không có động tác.
Như hư không v.v...

4) Thứ tư, là gạn, phá: "Nếu có "nhân tác" mà nói là "Ngã" tác, thì "Ngã" lẽ ra thường tác. Vì rằng, thể của ngã thường có, không chờ đợi nhân. Như khi nay tác.

Thứ năm, ý gạn, phá: "Nếu dựa vào mình, thì các ông đã nói "Ngã" này tự tại, đâu phải già, bệnh, chết v.v... ư? Nếu dựa vào người khác thì ngã sẽ không tự tại,vì lẻ nương tựa người khác. Lượng rằng:

"Ngã" của ông lẽ ra không tự tại.
Vì lệ thuộc người khác.
Như tôi tớ, sứ giả v.v...

Thứ ba, trong giả thiết vặn hỏi về uẩn, trước là gạn bốn chấp, về sau, phá riêng. Bốn chấp là: Trước, chấp "tức" uẩn, ba chấp sau "khác" uẩn.

Trong "Khác" uẩn, đầu tiên "ngã" "khác" uẩn, trụ ở trong uẩn. Kế là "Ngã" khác uẩn ở ngoài uẩn mà vẫn thuộc về uẩn. Nghĩa là chấp

là "sắc ngã" cho đến "thức ngã". Về sau, ở ngoài uẩn mà không thuộc về uẩn.

Trong phần phá, nói: "Nếu pháp không sinh khởi và phi pháp, lẽ ra các uẩn thân rốt ráo không khởi. Nghĩa là nếu ngã là pháp không tạo và phi pháp thì uẩn sau lẻ ra không có, vì không có nhân". Lượng rằng:

"Tông của ông, lẽ ra uẩn sau rốt ráo bất sinh.
Vì chấp ngã, không khởi pháp phi pháp.
Gần như sừng thỏ."

Lại, lẻ ra không do công dụng, ngã thường giải thoát, nghĩa là do pháp không sinh khởi, vì phi pháp. Lượng rằng:

"Ngã" của ông ở sinh tử không do công dụng,
Lẽ ra thành giải thoát.
Vì là pháp không tạo, phi pháp.
Như địa vị Niết-bàn".

Ngoại đạo kia nói: "Khi ta được Niết-bàn, vì lìa mọi ràng buộc, nên gọi là giải thoát."

Ở trong sinh tử, tức là có ràng buộc. Lại, sau diệt hoại này, ở nơi khác không tạo tác mà có lỗi lớn ... Ngã vô thường diệt, nghiệp cũng không. Về sau, quả khác sinh, không có nhân mà có, đây gọi là không tác mà mắc lỗi. Lượng rằng:

"Ngã" của ông diệt rồi,
Quả của "hữu" sau lẽ ra bất sinh.
Vì không có nhân.
Như sừng thỏ v.v...

Nếu chỗ khác ngoài uẩn, thì "Ngã" mà ông chấp lẽ ra là vô vi v.v... Tông ngoại đạo kia chấp ngã là vô vi, vì đối tượng không gồm thâu. Lượng rằng:

"Ngã" của ông lẽ ra là vô vi.
Vì cho rằng "khác" với uẩn.
Như hư không vô vi."

Lẽ ra không có nhiễm ô. Quyển sáu mươi lăm chép: "Nếu không có uẩn thì không có sắc, tương ưng với thân. Nói rộng, cho đến như thế, ngã này lẽ ra không có đối tựng nương tựa (sơ y); sẽ không có thọ; không có tưởng; không có lo nghĩ v.v..., cũng không có phân biệt. Thế thì ngã này không do công dụng, rốt ráo giải thoát, tức không có nhiễm ô. Cho nên, chấp này không hợp lý. Lượng rằng

"Ngã"lẽ ra không có nhiễm ô,

Nhậm vận giải thoát.
Vì thừa nhận không thuộc về uẩn.
Như hư không v.v...

Lại, lẽ ra không nói “ngã”có sắc v.v..., vì cho là không thuộc về uẩn, như sừng thỏ v.v...

Không nên lệ thuộc nhau, “Ngã” này có nghĩa sắc v.v..., chẳng phải nghĩa nhiếp thuộc.

Thứ tư, trong vặn hỏi lập ra có của ngoại đạo kia, chia làm hai:

1) Gạn chung Hai môn.

2) Tùy theo phá riêng. Đây là vặn hỏi về giác của tư đã chính thức trong có ngã, sẽ thấy, biết chấp có ngã giả v.v...

Trong phá riêng, vặn hỏi đầu là tướng của thấy v.v... Vặn hỏi sau, lìa tướng của người thấy v.v...

Trong phần trước, trước nêu hai môn để gạn hỏi, sau là tùy theo vặn hỏi riêng.

Trong vặn hỏi riêng, vặn hỏi trước dễ hiểu, trong vặn hỏi sau, lại hai môn đều gạn hỏi mà giải thích sau.

Hai môn:

1) Nghiệp do ngã mà thành.

2) vật mà ngã chấp.

Trong nghiệp có năm:

1) Vặn hỏi như hạt giống. Vì quán đối tượng sinh nên lẽ ra vô thường.

2) Vặn hỏi như thợ gốm. Vì giả đối với chủ thể tác (năng tác), lẽ ra vô thường giả lập.

3) Vặn hỏi như thần thông. Vì giả đối với tự tại, nên cũng là vô thường giả lập.

4) Vặn hỏi như đất, vì quán đối tượng gìn giữ, nên lẽ ra vô thường. Lại không làm đối tượng nương tựa (sở y) như đất, vì nghiệp rõ ràng.

5) Vặn hỏi như hư không. Sắc không có giả lập, vì không có nghiệp dụng.

Trong công cụ có hai:

1) Vặn hỏi như lưỡi liềm: Nghĩa là lìa lưỡi liềm, cũng có dao v.v... có công năng cắt đứt vật, lìa thấy v.v... không có vật khác có công dụng thấy v.v..., vì pháp dụ không đồng.

2) Vặn hỏi như lửa: Như lửa thế gian, lìa người hay đốt v.v..., thì cũng tự có khả năng đốt mình, v.v... người là kẻ hay đốt, lửa là vật hay đốt, nhưng lửa lìa con người, tự nó có thể đốt, nên cái thấy lìa người

thấy, tự có thể thấy vật, đâu cần "ngã"ư? Lượng rằng:

"Cái thấy v.v... lúc thấy vật v.v...
Lẽ ra không phải đợi cái khác.
Vì tự có nghiệp dụng.
Như lửa đốt vật."

Từ đây trở xuống, là thứ hai vặn hỏi lìa tướng của người thấy v.v..., trái với tất cả lượng, nghĩa là "Ngã" của ông chẳng phải là người thấy v.v..., vì thuộc về tất cả pháp, lẽ ra cũng là đối tượng lượng của tà lượng, cho nên nói rằng, trái với tất cả lượng.

Thứ năm. Trong vặn hỏi về kiến lập nhiễm, tịnh ý này nói, như đối với vật bên ngoài, dù không có "ngã" mà vẫn có các tai nạn, ngang trái, hao hụt, thuận ích như thuốc v.v... gọi là nhiễm tịnh. Thân bên trong cũng thế, dù không có nghĩa nhiễm, tịnh của ngã vẫn được thành cho nên ông chấp không hợp lý.

Phần thứ sáu, trong vặn hỏi về trôi lặn ngừng dứt, có năm tướng như nhân v.v... Vấn đề này có hai giải thích:

1) "Như thứ lớp năm thứ như thuộc về thân v.v...".

2) Nói chung không phải thuộc về riêng. Như đối với thân, mầm, sông, đèn vận chuyển v.v...

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Như lưu chuyển trong thân hành có thể được. Mầm, sông, đèn, vận chuyển của pháp ngoài kia dù không có "Ngã", nhưng cũng được lưu chuyển. Thân lưu chuyển đâu cần có "Ngã"? Lượng rằng:

"Lưu chuyển của thân trong nhất định không có ngã.
Vì có trôi lăn.
Như mầm, sông v.v..."

Luận sư Cảnh nói: "Đại địa như núi v.v... vì do chứa nhóm mà thành, nên gọi là Thân."

Thứ bảy trong vặn hỏi về tác, thọ giải thoát, lập là "ngã", ngã lẽ ra vô thường. Thọ giả, tác giả v.v... kia không phải các hành, tức là "Ngã", thì "Ngã" lẽ ra vô thường, vì có tác dụng như tay, chân. Nếu không có sự đổi khác, lẽ ra chẳng phải thọ giả, v.v... vì không có biến đổi như hư không v.v...

Vặn hỏi thứ tám, thứ chín, về tướng văn có thể hiểu.

Thứ mười, trong vặn hỏi về lập ra các kiến, có ba:

1) Vặn hỏi về ngã kiến, thiện, bất thiện.

2) Vặn hỏi về không có ngã kiến thiện, bất thiện.

3) Vặn hỏi về ngã kiến và tánh của "ngã", chấp là "Ngã"ư?

Ngã kiến có hai:

1) Chấp ngã kiến, ngoại đạo kia nói là điên đảo.

2) "Duyên" "Ngã tuệ", họ nói là không phải điên đảo.

Nay, hỏi cả hai:

1) Vặn hỏi về thiện, nghĩa là hỏi "duyên" "ngã tuệ" lượng rằng:

"Tuệ "duyên" "ngã",
Lẽ ra cũng điên đảo.
Vì chấp có ngã.
Như chấp ngã kiến."

Hoặc lập vặn hỏi về chấp ngã kiến, nếu là thiện, như văn rất dễ hiểu, nếu bất thiện thì không nên nói là chánh và phi điên đảo, nghĩa là kiến đã bất thiện thì phải điên đảo, làm sao chấp là thật có ư? Ngã của pháp chấp nói là phi điên đảo, Duy thức trình bày: "Nếu vậy, sao lại chấp có ngã? Vì người tin thánh, giáo đều chê bai ngã kiến, khen ngợi vô ngã v.v... (Cho đến nói rộng).

2) Không có ngã kiến, nếu nói là thiện, thì ngoại đạo cũng ca ngợi không có ngã kiến, chỉ văn của Quảng Bách luận có Tông của ngoại đạo, nói ở giai đoạn văn, tư, cho là có ngã, tu tuệ chứng vô ngã. Nếu nói là bất thiện, mà nhất thiết trí, khen ngợi không có ngã kiến, sớm chứng Niết-bàn. Nay, nói là bất thiện, nên không hợp lý.

- Nếu nói Đức Phật là bậc nhất Thiết Trí, khen ngợi không có ngã kiến, thì người khác sẽ không tin.

Có giải thích rằng: "Ở đây nói Đức Phật là Đấng Nhất Thiết Trí,chứ chẳng phải sư ngoại đạo. Đối tượng phá trong luận này ý chung với lối chấp ngã của Độc tử bộ v.v... trong pháp Phật, cho nên nói như thế.

Trong chấp thường luận, có hai:

1) Nêu chấp của ngoại đạo.

2) "Trong đây v.v..." Trở xuống, là chính phá.

Trong phần trước lại có hai:

a) Lược nêu chấp.

b) Nói về nhân duyên khởi chấp ngã và thế gian, đều thật thường trú v.v... Thế gian có hai:

1) Năm uẩn thế gian.

2) Cõi nước thế gian.

Các sư Số Luận chấp cả hai đều thường trụ. Hoặc tùy đối tượng thích hợp mà sư khác chấp "ngã". Ngã là tự ngã; Thế gian là tha ngã. Các thường luận dưới đây đều dựa vào chấp này.

Tác giả có hai:

1) Tự tác, nghĩa là tác nhân kiếp trước.

2) Tha tác, nghĩa là tác nhân của không, thời, phương ngã, bản tế v.v...

Đây chẳng phải là hai tác giả. Tác gọi là chẳng phải đối tượng tác, chủ thể tác, cũng không phải trời tự tại và đối tượng biến hóa của cácngười biến hóa như Phạm Vương v.v..., gọi là không phải đối tượng biến hóa của chủ thể biến hóa.

Đây là dựavào quyển tám mươi bảy giải thích:

- Vì tánh thường, nên không thể tổn hại. Như núi, đất v.v... chứa nhóm mà trụ.

Y-sư-ca, người phương Tây đưa ra hai giải thích: Lớn mà vững chắc dụ cho "ngã" cao, lớn, thường trụ, vững chắc. Hoặc còn có cỏ, gọi là y-sư-ca, tánh chất của nó trinh, thật, không hề bị héo tàn, rơi rụng. thí như "ngã"thường hằng. Xét kinh Niết-bàn chép: "Bảy pháp không thể hủy hại, như cỏ Y-sư-ca.

Bốn mươi kiến trong sáu mươi hai kiến là thường kiến, nghĩa là bốn tất cả thường, bốn một phần thường. Hữu tưởng mười sáu. Vô tưởng "Câu phi" đều có tám. Các luận đều chấp thể tánh cực vi thường trụ. Thắng luận, Thuận Thế đều có chấp này.

Trong khởi nhân duyên, đầu tiên, là nêu nhân của bốn mươi thường kiến. Về sau, nêu lý do của cực vi là thường. Sáu mươi hai kiến như quyển này và quyển sau năm mươi tám, tám mươi bảy luận Hiển Dương, quyển chín mươi Đối pháp, quyển một Duy Thức, quyển sáu v.v... giải thích.

Kinh Phạm Võng Lục Thập Nhị kiến và Xá-Lợi-Phất A-Tỳ-Đàm là nghĩa của Chánh lượng Bộ. Phẩm phạm Động trong kinh Trường A-hàm là nghĩa của Đại Chúng Bộ. Luận Tỳ-Bà-Sa quyển một trăm chín mươi chín, hai trăm là nghĩa của Nhất thiết Hữu Bộ, không phải đối tượng của Tông này. Kinh Đại Phẩm quyển thứ mười lăm, luận Đại Trí Độ đều nói thân kiến, biên kiến dùng làm căn bản. Năm uẩn đều nói đều có bốn đối tượng chấp của ngã. Ba đời đều thành lập hai mươi trường điểm kiến chấp, và hợp với gốc có sáu mươi hai kiến v.v... Tùy Cơ Nghi mà nói riêng, không phải pháp mà luận này nói, e rườm rà nên không nói.

Dựa vào Tĩnh lự ... hạ, trung, thượng: Bốn tất cả thường luận trong quyển tám mươi Bảy này cho rằng trong chấp ba Thường luận ở mé trước do thanh tịnh khác hạ, trung, thượng, nên gọi là Túc trụ tùy niệm

đi chung. Ý nói dựa vào định phẩm hạ, khởi niệm Túc Trụ, biết hai mươi kiếp Thành quá khứ, dựa vào định phẩm thượng, nhớ tám mươi kiếp thành, tất cả đều là thường.

Do chấp kiếp "Không"của thế gian là ẩn, kiếp "hữu" là hiển, không phải sinh, diệt. Hoặc dựa vào thiên nhãn thấy đời hiện tại, không biết sinh diệt. Hoặc thấy các thức diệt nơi này, sinh nơi khác, không có cắt đứt, cho nên thấy thô, không phải tế, rồi chấp là thường. Thiên nhãn là trước mới thấy sanh tử hiện tại là mé trước của vị lai. Trong đây, ba ức đời quá khứ ở trước; một kiến sau là hiện tại. Vì trước vị lai, nên hợp gọi là mé trước. Quá khứ trong các kiến này gọi là mé trước; vị lai gọi là mé sau; hiện tại có cả hai, vì đối đãi, so sánh riêng. Hoặc thấy Phạm vương tùy ý thành lập, một phần thường kiến. Phạm Vương lập rằng: "Ta là thường, con ta là vô thường".

Có việc gì của Phạm Vương ấy thì tùy ý Phạm Vương ấy lập: việc này vô thường, việc kia thường, là đầu tiên một phần thường kiến.

Hoặc thấy bốn đại chủng đổi khác v.v..., nghĩa là nghe Phạm vương lập Đại chủng là vô thường, tâm là thường, hoặc đại chủng là thường, tâm là vô thường, thì đồng với nhận biết của Phạm Vương kia, gọi là hai phần thường kiến.

Tam Hí Vong thiên mất, sinh đến trong đây; tứ Ý Phẫn thiên mất, sinh đến trong đây, được túc trụ thông, cả hai đều nhớ rằng: "Vì chư thiên ở nơi kia không có hai việc này, cho nên là thường trụ, còn ta vì có đến nơi này, nên vô thường. Vì thế, nên gọi là một phần thường kiến của thứ ba, thứ tư.

Trong đây nói dựa vào định, được túc trụ, nghĩ nhớ pháp của cõi Sắc, chấp vượt hơn là kiến.

Lược nói hai kiến đầu, không nói hai kiến sau. Trong kiến mé sau, đối với tưởng và thọ dù thấy khác nhau: dù nhận thấy hai thể thọ và tưởng khác nhau với ngã sở (Cái ngã có), nhưng không thấy sự khác nhau của hai tự tướng này, chấp là ngã sở, chấp "Ngã" có ba mươi hai kiến như tưởng v.v... sinh. Nếu thấy tự tướng không chấp ngã sở; hoặc không thấy tự tướng, Hiển Dương Luận quyển chín chép: "Không thấy tụ tướng của ngã khác nhau, cho là không thấy "ngã", đều không có tự thể. Chấp thọ, tưởng này là ngã có tác, rồi khởi lên ba mươi hai kiến, có tưởng mười sáu, nghĩa là có sắc có bốn; có biên có bốn; một tưởng có bốn; khổ, vui có bốn.

Vô tưởng "Câu phi"đều có tám. Nghĩa là chỉ có bốn thứ như sắc v.v...; bốn thứ như hữu biên v.v...; mà không có bốn thứ như một tưởng

v.v... bốn thứ như khổ, vui v.v... Có bốn sắc v.v... kia; có bốn biên v.v...; bốn một Tưởng v.v..., hợp lại gọi là tưởng. Có bốn thứ như lạc v.v... hợp lại gọi là Thọ đến dưới sẽ biết.

Hữu tưởng: Nghĩa là trừ trời vô tưởng và Phi phi tưởng, còn tất cả địa khác.

Vô Tưởng: là trời vô tưởng.

Câu phi: là Phi tưởng, Phi phi tưởng xứ.

Kế là nêu lý do cực vi là thường: Chấp có là chấp trước có quả nhóm hợp khởi, ly tán, là trước có quả hoại diệt v.v..., nghĩa là ngoại đạo kia chấp thật có thể tánh. Thời kiếp Không là trước, đến thời kiếp thành có quả nhóm họp khởi, ly tán, cực vi thường vì tập họp thành thô. Vào thời kiếp hoại, các sắc của tụ thô ly tán là trước. Có bốn đại hoại diệt, còn lại chỉ cực vi bám trụ ở thời kiếp Không.

Ngoại đạo kia do túc trụ tùy niệm nhận thấy vào cuối kiếp Hoại, các sắc thô tản mát hình thành vật thể cực vi. Vào đầu thời kiếp Thành, cực vi tản mát hợp thành nhóm sắc. Hoặc thấy các cực vi huýnh sắc trong thời kiếp Không, rồi chấp cho là thường.

Từ đây trở xuống, trong phần phá có hai:

1) Phá tà chấp.

2) Chỉ bày chánh nghĩa.

- Trong phần một lại có hai:

a) Phá.

b) Kết.

Trong phần một, đầu tiên phá bốn mươi kiến, kế đó phá cực vi.

Trong phần trước, đầu tiên, là chỉ chung, đồng với cách phá trong luận của ta ở trước. Chấp "Ngã" là thường thì khác với luận của ta. Đã phá luận của ta, phải biết rằng thường luận cũng đã phá rồi.

Cách phá riêng lại có hai:

1) Phá mé trước của thường luận.

2) Phá mé sau của thường luận.

Trong phần trước, đầu tiên phá chấp quá khứ, về sau, phá chấp hiện tại.

Nói là "Nếu người chấp ngã nhớ nghĩ các loài hữu tình v.v... với tên họ v.v... như thế; các hữu tình được túc trụ tùy niệm, nhớ nghĩ đến ta với tên, họ như thế xưa kia".

- Tên, họ đã không phải là thể của "ngã", vì sao nói rằng niệm chấp lấy ngã mà sinh?

Kế là phá chấp hiện tại: "Duyên" cảnh hoà hợp sắc hiện tiền kia,

lúc nhãn thức khởi v.v... Trong đây, ý hỏi nhãn thức khi duyên sắc trong hiện tại, mà về quá khứ xa xưa đã từng khởi nhĩ thức v.v... là diệt hay chuyển? Nếu nói là chuyển, thì đối với trăm ngàn cảnh, thức đã từng khởi, do hiện nay, ở cảnh giới của một sắc, dựa vào phần vị của tất cả thời gian, các thức kia đều khởi, thì trái với chánh lý. Dưới đây, là phá thường luận của mé sau.

Nói về ngã bị chấp, do sở tác của tưởng và sở tác của thọ v.v..., trong đây ý nói hai pháp tưởng, thọ đều là cái ngã sở, do hai thứ này kích tác đối với ngã, ngã hoặc đôi khi có một tưởng, v.v... cho nên hai thứ tưởng, thọ gọi là Năng tác; nghĩa là sở tác. Như tài vật thế gian kích động hữu tình. Đôi khi hữu tình "Duyên" một ít của cải v.v... nổi lòng tham, sân v.v... "Ngã" này cũng như thế, chẳng phải trước kia "ngã" không có, được tưởng, thọ tác động, mới bắt đầu nghĩa "có". Hoặc nói là không có ngã, nghĩa là có một tưởng rồi, còn có các thứ tưởng v.v... nữa.

Dưới đây là hợp vặn hỏi tác động của tưởng, thọ, "Ngã" không có nghĩa đổi khác, lấy mười sáu kiến của hữu tưởng làm vặn hỏi về tác của mười hai kiến tưởng, tác của bốn kiến thọ.

Một tưởng. Quyển tám mươi bảy chép: "Các thứ tưởng ở Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, cho rằng ở địa dưới, tưởng nhỏ, hẹp, là các thứ tưởng; vô lượng tưởng tức là một tưởng. Vô sở hữu xứ cũng là một tưởng, chẳng phải vô lượng tưởng, nêu lược qua không nói.

Lại chấp một ít sắc là "ngã". Một tưởng hành hợp với ít sắc kia, gọi là một ít tưởng. Du-già Cố Chỉ cho rằng ở địa của các thứ tưởng, chấp vô lượng sắc là tưởng của ngã, là ngã sở v.v... gọi là vô lượng tưởng. Du-già Cố, Chỉ ở một tưởng. Nhưng quyển tám mươi bảy chép: "Như thứ lớp của tưởng, sắc kia, trước có hai sau có hai. Nhưng nghịch thứ lớp, vì tìm kiếm nghĩa lý. Đây là vặn hỏi đối tượng tác của tưởng trước, không có ngã đổi khác, thuần túy có vui v.v...

Hoặc quyển tám mươi bảy nói: "Có niềm vui ở ba tỉnh lự dưới; có nổi khổ ở nại-lạc-ca; có khổ, có vui ở cõi quỷ; bàng sinh; con người và các tầng trời cõi Dục; Không khổ, không vui ở các địa của tĩnh lự thứ tư trở lên, đây là vặn hỏi đối tượng tác không có đổi khác của thọ ở trước.

Tám trường hợp trong Hữu tưởng luận: "Lại, nếu chấp nay, tức là thân v.v..." trở xuống, nhân vặn hỏi tác của tưởng, tức là nói về tám trường hợp ngã có sắc v.v... sau khi chết có tưởng, v.v... trong luận Hữu tưởng. Vì trong phần nêu chấp ở trước, đối với hữu tưởng, và thọ đều

khởi chấp.

Mạng, là “ngã”, chấp “Ngã” có “Sắc”, sau khi chết, sinh lên địa Hữu tưởng, chấp “Ngã” chẳng phải sắc sau khi chết, sinh lên địa Hữu tưởng, nếu chấp ngã đều cùng khắp, thì sắc, phi sắc không có hai, không có thiếu.

Ngoại đạo kia chấp “Ngã” vừa là sắc, vừa là phi sắc, sau khi chết, sinh lên địa Hữu tưởng. Nếu nói theo trường hợp thứ ba này thì trường hợp thứ tư. “Ngã” chẳng phải sắc, chẳng phải phi sắc, thì sau khi chết, sẽ sinh lên địa Hữu tưởng.

Lại nếu thấy một ít sắc, một ít phi sắc, thì ngoại đạo kia chấp ngã hữu biên, chấp sắc phi sắc đều là “ngã”. Vì chỉ thấy một ít, nên gọi là hữu biên. Thấy hai sắc phi sắc kia là vô lượng, tức là khởi ngã vô biên của chấp thư hai. Thấy ngã sắc ít, ngã phi sắc vô lượng, tức là khởi ngã vô biên của chấp thứ hai. Thấy ngã sắc ít, ngã phi sắc vô lượng, hoặc trái lại, thì tức là chấp thứ ba, ngã vừa hữu biên, vừa vô biên về trường hợp thứ tư trái với trường hợp này, rất dễ hiểu. Văn khác mà nghĩa đồng lại không có lý khác.

Hoặc lìa trường hợp thứ ba, có tự thể riêng, nghĩa là được Niết-bàn, “Ngã” giải thoát, lìa hẳn hai thứ gọi là chẳng phải hữu biên, chẳng phải vô biên.

Bốn trường hợp là trước, sau khi chết, đều sẽ sinh lên các địa Hữu tưởng. Cho nên mười sáu luận hợp nạn về thể của ngã, đối tượng tác của thọ, tưởng, không có nghĩa đổi khác. Nếu không có đổi khác, thì làm sao có được sự đổi khác này? Không đồng với tưởng, thọ của Duy Thức.

Hai đối tượng đổi khác, vô tưởng đều là phi (Câu phi), nên lược qua không nói.

Bốn trường hợp của hai đối tượng sau với Vô tưởng là tám, và (câu phi) có tám, đồng với trường hợp chấp ngã ban đầu, chỉ là sau khi chết, như trước kia đã nói (Sinh địa có khác nhau, nhưng không khác nhau lắm, nên lược qua không nói).

Thứ hai, là trong cực vi có năm vặn hỏi:

Trong phần đầu, nếu đã quan sát về duyên cớ trái với các lượng, thì hai lượng: hiện. Và Tỷ này đều không được, cũng như sừng thỏ, nhất định chẳng thật có. Tông ngoại đạo kia dù chấp sở đắc của hiện lượng, nhưng tông này nói phi lượng biết huỳnh sắc của kiếp Không chỉ có A-noa sắc trở lên, hiện lượng của sắc thô có thể được, vì nó chẳng phải cực vi.

Thứ hai, là vặn hỏi: “Còn trở nên yếu kém mà nói là thường thì không hợp lý? Lượng rằng:

“Gạn trở lên yếu kém,
lẽ ra không phải thường.
Vì tổn giảm yếu kém.
Như sắc A-noa”.

Ngoại đạo kia chấp sắc thô này vì tổn giảm vô thường. Nếu do tướng “khác” thì ra là cực vi sẽ vượt qua tướng của đất, nước v.v..., vì không đồng với tướng, loại, thì lẽ ra không thể sinh ra quả loại kia. Lượng Rằng:

“Cực vi lẽ ra không phải là tướng của đất, nước v.v...
Vì thừa nhận khác với tướng đất, nước v.v...
Như tâm, tâm sở.”

Lại, cực vi kia lìa đất v.v..., không còn có tướng “khác” đắc định phi Địa v.v..., vì không phải loại ấy, như hư không v.v...

Các vặn hỏi trong đây đều có bản tông, trong vặn hỏi thứ ba, nếu tướng không khác, nghĩa là vì không khác với nhân kia cho nên lẽ ra cũng là thường v.v..., kia vốn chấp rằng: “Đối tượng sinh ra sắc thô vì không vượt qua nhân lượng, nên nạn về quả lẽ ra cũng là thường, vì không có tướng “khác”, vì như nhân không có quyết định”.

- Nếu từ ly tán, thì lẽ ra bất cứ lúc nào, tất cả quả sinh ra đều ngang đồng tụ sắc lúc kiếp Thành. Nếu từ tán, cực vi riêng mà sanh thì cực vi đã có khi kiếp Không đều có công năng sinh ra quả, vì là nhân luôn có. Như thời kiếp Thành không phải lúc thành là nhân có quả, nên mới thành nhân quả, vì không có nghĩa quyết định.

Trên, đã lập sự ngăn ngừa. Dưới đây là phá bản chấp:

- Nếu nói là không quá hình, chất lượng v.v... kia, nghĩa là hai lượng lớn, nhỏ của nhân, quả đã đồng, thì làm sao cực vi lại gọi là phần chất. Hình thô có phần?

Thành Duy Thức chép: “Sắc quả được sinh ra không vượt qua nhân lượng, lẽ ra như cực vi, không gọi là sắc thô là lượng, như Hiển Dương quyển mười bốn chép: “Nếu không quá, nghĩa là vật chất ngại thô lẽ ra như cực vi, không thể chấp lấy, vì không thấy chất ngại, không nói vật tịnh đồng ở một chỗ, cho nên không đúng lý.

Ngoại đạo kia nói, vì lượng hợp với đức, nên chẳng phải thô mà dường như thô v.v... để bào chữa, đều như phá ngoại đạo kia: “Nếu nói là vượt qua, thì thể của các cực vi, vì không có phần tế, nên không thể phân tích để sinh ra vật thô, lẽ ra cũng là thường? Hiển Dương quyển

mười bốn nói: "Nếu quá lượng kia, thì vậ chất ngại thô của chỗ quá lượng không phải do cực vi hình thành, lẽ ra là thường trụ.

Ý này vặn hỏi rằng: "Cực vi không có phần tế, không thể chia chẻ, gọi là thường. Các vật thô được sinh ra vượt qua chỗ lượng, còn phần tế khác không thể phân tích, lẽ ra cũng là thường. Nếu hai cực vi đầu kết hợp sinh gọi là cực vi thì không phải vặn hỏi hữu phần còn lại. Nếu chuyển sang chấp rằng: "Một phần cực vi, phần tế khác của chỗ quá lượng, vốn không mà nay khởi, đây là ông chấp cực vi là thường, thì không hợp lý, vì thừa nhận mới sinh.

Luận Hiển Dương chép: "Nếu lại thừa nhận có cực vi khác sinh, thì cực vi này lẽ ra không phải thường trụ. Hoặc thừa nhận vật thô là cực vi tế mà được mới sinh, vốn không có mà nay khởi, lẽ ra tất cả thể của cực vi đều chẳng phải thường. Đây lẽ ra là nghĩa không vượt quá lượng trước. Nghĩa quá lượng là chuyển chấp, không quá lượng là bản Tông.

Từ trên đến đây, hợp thành đoạn thứ ba, để phá, có ba biến đổi ngăn ngừa, tìm văn sẽ hiểu.

Vặn hỏi thứ tư, Luận Hiển Dương nói có ba:

1) Như hạt giống, nói về thể sinh, lẽ ra là vô thường.

2) Nếu như sữa tức là thể sinh ra cực vi, lẽ ra là đổi khác.

3) Như thể riêng của thợ gốm sinh ra cực vi mệt nhọc thì đây là sự lo nghĩ.

Vặn hỏi của Thành Duy Thức có hai:

1) Vặn hỏi về cực vi.

2) Vặn hỏi về sắc thô.

Cực vi có ba vặn hỏi:

a) Thật.

b) Thường.

c) Chủ thể sinh (Năng sinh).

Sắc thô có hai vặn hỏi:

a) Không vượt qua nhân lượng.

b) Là thật có (Đều rộng như sắc thô kia).

Trong vặn hỏi thứ năm, cái gì đối với sắc kia, đặt ra công năng của nó? Ai đối với cực vi, tạo ra công sức của hữu tình, không để cho nó sinh? Dùng tỉ lượng sẽ hiểu.

Nếu nói không nhân hữu tình thì đó là vô dụng, mà ngoài vật sinh. (Dụng là lý do). Vô dụng đối với hữu tình, vì không do hữu tình mà ngoài vật sinh thì khong hợp lý. Lượng rằng:

"Ngoài vật của các ông,

Lẽ ra không được sinh.
Vì vô dụng đối với hữu tình.
Như lông rùa v.v...”

Trong phần kết, có tám chữ “Cố”:

Ba chữ đầu, kết phá bốn mươi thường kiến; năm chữ sau, kết phá cực vi là thường, trong đó là cộng tướng, nghĩa là vì thường và vô thường là cộng tướng.

Vì tự tướng, nghĩa là tướng “Khác”, không khác, là tự tướng.

Phần thứ hai, trong bày tỏ chánh nghĩa, Pháp sư Khuy Cơ nói: “Tất cả thời, nghĩa là thời gian của ba đời.” Tất cả hạt giống, là đối với trong chủng loại khác nhau tất cả pháp hữu vi.

Tự nhiên, nghĩa là bản tánh. Do cái khác, nghĩa là bị vật khác làm hư hoại.

Không có sinh, nghĩa là không có khởi tác. Trong năm pháp này, không có đổi thay, không có giao động, mới gọi là Thường.

Lối chấp trước này của ngoại đạo trái với năm thứ trên, đủ biết là vô thường, không có giao động, mới gọi là Thường không nên vọng chấp.

Nay, lại giải thích: “Hai trường hợp đầu đối với đổi khác mà nói là tướng không có đổi khác”.

Tất cả thời, tất cả chủng, nghĩa là đồng với cách giải thích của Pháp sư Khuy Cơ.

Ba trường hợp sau, ngay tướng, nói là không có đổi khác.

Tự nhiên, là tướng hư không.

Do cái khác: Là tướng trạch diệt.

Vô sinh: Nghĩa là tướng phi trạch diệt.

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 2 (Phần Cuối)

BẢN LUẬN QUYỂN 7

Trong nhân đã gây ra ở đời trước, đầu tiên là nêu tà chấp, thứ hai là gạn phá.

Trong phần đầu có hai:

1) Lược nêu chấp.

2) Nói về nhân duyên khởi chấp.

Nói rộng như kinh: Nghĩa là như kinh nói: “Thông thường, tất cả sĩ phu, bổ đặc-Gia-la ở các thế gian phải chịu, đều do tác nghiệp kiếp trước làm nhân, do siêng năng, tinh tấn, cởi bỏ dần ra nghiệp cũ. Nghiệp mới hiện tại do không tạo nhân bị hại. Như thế, về sau không còn hữu lậu. Vì vô lậu, nên nghiệp hết, vì nghiệp hết nêu khổ hết, do khổ hết nên chứng được bờ mé khổ.

Những lời trên đây đều là văn bản của kinh Phật. Nhưng để nêu rõ Tông chỉ của kinh ấy nên trong luận này hợp thành tám trường hợp tản mát nhắc lại để giải thích, nên tìm đọc văn này để biết được ý luận.

Nghiệp mới trong hiện tại, do không tạo nhân bị hại: Nghĩa là hành khổ của nghiệp ác đời trước tức liền thổ lộ ra. Nghiệp mới trong hiện tại do không tác động nhân bị hại, khiến nó không khởi. Hai nghiệp đã hết sau không còn hữu lậu. Ngoại đạo vô hệ : là Ni-kiền-đà-phất-đát-la luận Thành Duy Thức chép: “Ngoại đạo vô Tàm, ly hệ tử”.

Khổ hạnh lõa hình, lìa các thứ ràng buộc. Ngoại hình đã thế, biểu nội cũng thế.

Trong duyên lý khởi chấp có phương tiện đúng mà chiêu cảm khổ cụ; Dùng phương tiện tà mà tạo nên niềm vui, phải biết rằng, đó là do sự tạo tác của kiếp trước.

- “Nếu thế, thì vì sao ở trước nói là phương tiện hiện pháp chiêu cảm khổ?” Lại nói: “Do siêng năng, tinh tấn, thổ lộ ra nghiệp cũ v.v... ”?

Giải thích: Người ấy chỉ y cứ ở chánh nhân cảm báo, tất nhiên là nghiệp đời trước, nên gọi là Túc Tác. Lại nói "Do hiện khổ hạnh, có thể thổ lộ ra cái ác của đời trước". Chính do trường hợp sau này đã bị luận gia đã phá.

Thứ hai là trong gạn, phá, trước là chính phá chấp của ngoại đạo, sau là chỉ bày chánh nghĩa, để nói lên tà kia:

- Nếu dùng Túc Tác làm nhân thì trước đây ông đã nói rằng, nhờ siêng năng, tinh tấn, nên thổ lộ ra nghiệp cũ, trong đây nói là tất cả nhân ác đều là tác nhân của đời trước, vì sao nói là nghiệp mới hiện tại do không tạo ra nhân bị hại v.v... ? Vì mới cũng làm ác, chứ không phải chỉ có Túc tác. Lượng rằng:

"Nhân ác hiện tại đã có ở thân này.
Vì thuộc về nhân ác chiêu cảm khổ.
Như nhân ác đời trước".

Trong phần nêu chánh nghĩa, đôi khi còn có tạp nhân của khổ pháp sinh, v.v... là do nghiệp thiện đời trước được hầu hạ quân vương. Sự tà là nhân lại chiêu cảm khổ.

Vì hai nghiệp Dị thục, nên gọi là tạp nhân, chứ không phải là hai nghiệp chiêu cảm chung một quả. Đôi khi vì nghiệp cũ, nên chiêu cảm khổ não. Sự tà, vì vua nên nghiệp tức là thục, gọi là tạp nghiệp. Như thờ vua, nhân như thế, đồng với nghiệp của lời lẻ của người buôn bán. Trước kia làm nghiệp thiện, lẽ ra được của cải giàu có. Nói lừa dối ninh bợ, thì lại được ngọc báu. Cả hai nghiệp cùng thành thục, đây gọi là tạp nhân (Nhân có nhiều thứ lẫn lộn).

Như thế, do nghiệp thiện được của cải trước kia, đến nay lẽ ra thành thục. Nhờ làm nghề nông; hoặc nhờ trộm cướp; hoặc nhờ giết mổ mà được giàu, vui, đây gọi là nghiệp lộn xộn (tạp nghiệp). Có người dù sống về nghề buôn bán v.v... thậm chí làm nghề giết mổ, mà không được của cải giàu có, là vì trước kia không có phước, thiện có thể được quả. Như mới tạo nghiệp, dẫn đến nghiệp của "hữu" khác, đây là tất cả thuận với nghiệp hiện thọ. Nuôi nấng cha mẹ v.v... cho đến nghiệp xứ khéo léo, hiện được của báu, đều thuận với hiện nghiệp.

Trong tác giả, tự tại v.v..., trước nêu, sau phá.

Trượng phu là thần ngã tự tại v.v... Tự tại tức là trời tự tại kia. Có ngoại đạo chấp cho là Tác giả. Ngoại đạo kia chấp Trời tự tại có ba thân:

1) Pháp thân: cùng khắp cả hư không.

2) Ứng thân, chỉ ở cõi trời kia.

3) Hoá thân, tùy sáu đường mà khởi v.v...

Nghĩa là Duy Thức nói: “Đại Phạm; thời; phương; bản tế; tự nhiên; hư không; ngã v.v...”

Trong phần phá, trước có một bài tụng, tụng bốn đạo lý; kế là trong văn xuôi dựa vào bốn đạo lý, tới, lui, gạn, trạch. Ba là phá xong nhắc lại kết.

Trong bài tụng, không có thể tánh nghĩa là vặn hỏi công năng kia, về mặt lý không thành tựu, gọi là không có thể tánh.

Luận Hiển Dương quyển mười bốn lại có chấp biến đổi, e rườm rà nên không dẫn.

Trong việc gạn, trách của văn xuôi, nếu người có công dụng thì đối với công dụng đó không có tự tại, mà ở thế gian lại có Đấng Tự Tại, là không hợp lý. Nghĩa là nếu thế gian được biến ra đối với trời Tự Tại có dụng nên biến khởi: Là lẽ ra chỉ biến khởi pháp thiện của người, trời, cần gì phải biến đổi pháp khổ của ba đường?

Tác dụng đó không có tự tại, mà nói là tự tại đối với thế gian là không hợp lý.

Cũng có thể cần công dụng sinh ra thế gian tức là trời Đại tự tại thường bị tác dụng theo đuổi không được tự tại, mà nói là tự tại, là không hợp lý. Nếu không có công dụng, thì đối với trời tự tại đều không có chỗ cần dùng mà sinh thế gian, đây chính là tự tại mới có lỗi si cuồng, cho nên chẳng đúng lý.

- Nếu chỉ dùng Đại tự tại làm nhân v.v..., thì trời Đại tự tại tại đã có từ vô thỉ. Đối với pháp được sinh, cũng được hình thành từ vô thỉ, cho nên chẳng phải Tự tại có thể sinh ra các pháp. Ví như hai sừng bò cùng mọc một lúc. Một quả, một nhân, tức là trái với chánh lý. Thế nên, luận Hiển Dương quyển mười bốn chép: “Như thể của Tự Tại từ xưa đến nay thường có, thế gian cũng vậy, không nên lại sinh? Vì đều có, nên không có tác dụng mới sinh.”

- Nếu nói cũng lấy cái khác làm nhân, thì điều này không thể được. Bởi Đại Tự Tại ưa muốn, cũng lấy người khác làm nhân là không hợp lý.

Hai là trong chánh pháp, trước nêu, sau phá.

Trong phần phá, trước phá chấp, sau chỉ bày chánh nghĩa:

- Nếu là tự thể của pháp, thì lìa sát sinh kia, không thể cảm được quả v.v... mà mình đã ưa thích. Ông nói thể của chú phương là thiện, pháp thiện thì lẽ ra phải tự cản đến quả ái, vì sao lại tỏ ra phải chờ sau khi sát sinh, đợi sức chú biến đổi phi pháp sát để làm phương chánh

pháp, chiêu cảm quả vui? Là không hợp lý.

Trong đoạn văn kết dưới có năm chữ "Cố": Nhân vì" nghĩa là kết phi pháp trước; vì nhân quả sau; vì thí dụ, nghĩa là kết dụ chế phục chú độc ở trước, vì không quyết định, nghĩa là kết biến hành, còn hai chữ "Cố" khác rất dễ hiểu.

Trong chỉ bày chánh nghĩa, nếu nghiệp tự ở chỗ không muốn, nghĩa là mình không muốn, bị người khác sai khiến làm, vì không tin cho làm, nên gọi là phi pháp.

Nghiệp vô ký tự tánh: Nghĩa là vì không thuận lý nên gọi là phi pháp.

Trong biên, vô biên, trước là nêu, sau là pháp, đều dựa vào túc trụ thông của Tĩnh lự, về sau mới khởi kiến này. Nếu dựa vào bờ mé đoạn, để tìm thời gian v.v... của bờ mé thì đây là nhìn kiếp hoại lúc mở ra, đoạn, không thấy kiếp Thành ở sau, tức là khởi tướng biên, không phải vì "Ngã"sinh sau, nên không phải biên kiến. Hoặc thấy kiếp Thành, không thấy kiếp hoại, bấy giờ mới khởi tưởng vô biên. Hoặc khi dựa vào mười phương để tìm kiếm rộng khắp, ở chỗ trên, dưới được thấy bờ mé cùng cực rồi khởi, cũng là tưởng hữu biên. Vận thần thông bên cạnh, đến một, hai ngàn cõi, không đến ba ngàn. Nghĩa là người kia khởi vô biên, vì thần cảnh trí thông của loại phàm phu không vượt qua cõi Tam Thiên quyển tám mươi bảy nói không đồng với thuyết này.

Thuyết kia nói: "Nếu thời gian nhớ nghĩ đến phần vị kiếp thành thì lúc bấy giờ sẽ sinh ra ba thứ vọng tưởng: Hoặc một mặt nhớ đến bờ mé trên, dưới, dừng lại ở tưởng hữu biên; hoặc một mặt nhớ bờ mé vô biên, bám trụ tướng vô biên; Hoặc trên, dưới và bên cạnh, cả hai đều nhớ song song, vừa hữu biên, vừa vô biên.

Nếu lúc nhớ nghĩ đến phần vị kiếp hoại, rồi khởi tưởng phi hữu biên, phi vô biên, thì khí thế gian sẽ không có gì được cả. Cho nên, đều nêu một chấp, cũng không trái nhau.

Trong phần phá, phi thế gian mà nghĩ đến biên thế gian là không hợp lý, nghĩalàtừ kiếp hoại không còn thế gian, rồi nói là biên, thì vì ngoại đạo ông không ở thế gian, không biết thời nay có thế gian mà nghĩ đến thế gian, nên không lý.

Trong bất tử kiểu loạn có ba:

1) Nêu chấp, 2) Chỉ ra kinh, 3) Kết lỗi. Trong nêu chấp có ba:

1- Nêu.

2- Giải thích nghĩa bất tử kiểu loạn.

3- Nêu bốn chấp.

Bất tử kiểu loạn: Nghĩa là ngoại đạo tự nói: "Vị trời mà thầy ta kính thờ, thường gọi là Bất Tử. Đã thấy đế lý, được định vô lậu, gọi là bất tử, nên một chữ "Bất" dùng chung cho hai chỗ,"

- Lại nữa, dù họ tự cho rằng bất tử, không rối loạn, nhưng thật ra thì chưa được. Nếu khi người nào hỏi họ về pháp bất tử, vì không hiểu, nên đối với pháp bất tử họ giả dối chuyện khác, giả bộ lung tung rồi lẫn tránh, nên gọi là kiểu loạn".

Quyển tám mươi bảy chép: "Có hai TịnhThiên"

1) Chỉ có thể nhập Tĩnh lự thế gian, chưa hiểu rõ về đế lý, tâm chưa được giải thoát, gọi là bất thiện thanh tịnh.

2) Có khả năng chứng nhập các thắng định của nội đạo, đã thấy đế lý, tâm khéo giải thoát, được gọi là thiện thanh tịnh. Lại, được vô tướng vô phân biệt định, gọi là vô loạn, tức trời thiện thanh tịnh. Có tướng, có phân biệt, không có rối loạn, tức trời Bất thiện thanh tịnh.

Đạo tối thắng sinh: Nghĩa là nhân vượt hơn của người, trời, nhân thù Thắng Niết-bàn của đạo thù thắng quyết định.

Tứ đế là cảnh của nhân thù thắng này, là câu hỏi về hữu y.

Tự xưng là Bất tử loạn: Nghĩa là về chuyện bất tử của ta, Tịnh thiên đã dạy bảo ta "Nếu có ai đến hỏi, thì không nên trả lời, chỉ nên tùy vào câu hỏi củ của họ mà cách đáp khác".

Nếu theo Trường A-hàm thì:

1) Không biết thiện ác, có quả báo, không có quả báo, nên theo câu hỏi, giả vờ đáp lung tung, cho rằng, việc này như thế đấy! Việc này thật, việc này khác lạ, việc này không khác lạ; việc này chẳng phải khác, chẳng phải không khác.

2) Chẳng biết đời khác có, hay không.

3) Không biết điều gì là thiện, điều gì là bất thiện.

4) Ngu tối, đần độn. Ở đây nói dựa vào đạo tối-thắng sinh, hỏi về thiện, bất thiện thì như kinh A-Hàm quyển thứ nhất, người kia hỏi:"Thiện, ác là có quả báo hay không? "Cũng chính ở quyển thứ ba, có người hỏi: "Người nào là thiện? người nào là bất thiện? "

Nói dựa vào đạo thù-thắng quyết-định, để hỏi về Khổ, Tập, Diệt, Đạo, chính là câu hỏi thứ hai kia: "Ta có đời sau hay không có đời sau?"

- Nếu chưa thấy được đế-lý thì sẽ có đời sau. Nếu đã thấy đế-lý thì sẽ không có đời sau, vì đã cắt đứt sinh tử.

Lại, Khổ, Tập lôi kéo đến "hữu "sau, gọi là đời hậu hữu. Diệt, Đạo cắt đứt sự sinh tử, nên gọi là không có hậu hữu.

Nêu chấp có hai:

1/ Nêu sơ lược.

2/ Giải thích lại.

1/ Người giác chưa khai ngộ. Giác biết về thiện ác, mà chưa khai ngộ về việc có quả báo, không quả báo.

2/ Đối với pháp đã chứng, khởi tăng thượng mạn, nghĩa là dù chưa chứng Tứ đế mà cho là ta đã chứng, không có đời sau.

3/ Người giác đã khai ngộ mà chưa quyết định: Dù giác biết về thiện, ác, hiểu rõ có quả báo, nhưng đối với thiện, ác vẫn chưa quyết định: "Nay ta không biết được tướng quyết định của thiện và bất thiện".

4/ Người yếu kém, ngu si đần độn. Nghĩa là tánh kém độn không thể đáp thẳng.

"Lại còn thứ nhất, sợ hãi, nói dối v.v..." trở xuống: Là giải thích lại bốn hạng người trên:

1/ Người vì sợ, nói dối. Nghĩa là chính mình chưa khai ngộ, vì trả lời với người khác, nói là đã hiểu, nên thành nói dối. Nếu không tự xưng là mình đã hiểu, thì người khác sẽ biết là ta không có trí.

2/ Đối với pháp mình đã chứng chưa đạt được không sợ hãi v.v... Nghĩa là người ấy nghĩ rằng: "Chỗ ta đã chứng, chưa được không sợ hãi, nếu người khác văn hỏi, mà nói là có hoặc ghi nhận khác lạ thì hóa ra ta nói dối. Như y cứ thật có, hoặc cho không phải có thì trở thành tà kiến, chẳng phải tánh thiện của ta, tất cả những đều ẩn mật, đều cho là thọ ký. Cho nên không nói rõ là có sở chứng.

3/ Dù ngộ mà chưa quyết định, sợ e là tà kiến, nói dối, y theo đây, nên biết.

Ba hạng người trên, mượn việc để giả bộ lung tung, hành động này đều là phần-vị tán loạn, chứ không phải dựa vào tâm định.

Trong phần kết, tức do sự dua nịnh tà vạy. Do thuận với lời kia, đáp theo tướng dua nịnh.

Trong kiến không có nhân, trước nêu, sau phá.

Kiến chấp này có hai:

1/ Dựa vào tĩnh- lự Pháp sư Khuy Cơ nói: "Từ trời Vô-tưởng mất, sinh đến trong tĩnh-lự này, được Túc-Trụ-Thông. Nhớ tâm xuất định kia, không nhớ phần-vị trước, vì không biết vị định kia, nên chấp không có nhân.

Luận sư Cảnh nói: "Dựa vào tĩnh-lự và Túc-Trụ-tùy niệm mà kiếp không quá khứ, tất cả đều không có về sau, bỗng nhiên có, nên khởi kiến không có nhân."

2/ Dựa vào tầm, từ. (như văn tự nói)

Trong phá có hai:

1. Phá chấp dựa vào định.

2. “Lại ông muốn điều chi?” Trở xuống là phá chấp dựa vào tầm, từ.

- “Nếu nghĩ đến cái ngã của mình mà chấp ngã, thì trước kia không có, sau này mới sinh là không đúng lý, vì chấp “ngã ”là thường.

“Nếu niệm tự ngã, ngã nối kết quá khứ, thì trước khi đến là đã có. Chấp ngã trước không có, sau bỗng nhiên sinh, là không hợp lý.

Trong luận Đoạn Kiến chép: “Người, trời cõi Dục được chia làm hai:

1. Trời Sắc hợp thành một. 2. Bốn không là bốn, nên có bảy thứ.

Nói: “Nếu sau khi ta chết, lại có thân, lẽ ra không tạo nghiệp mà được quả. Ngoại đạo kia chấp rằng, nay từ khi tử diệt, nghiệp phải diệt theo thân. Về sau, nếu có thân, lẽ ra không làm nhân mà được quả khởi.”

- “Nếu quả khời, thì tức là có lỗi không tạo nhân mà được quả.”

- Nếu thể tánh của ngã, tất cả hoàn toàn không có thì lẽ ra không có người thọ nghiệp quả? Vì vị lai là không, nên hiện tại cũng không . Hiện tại đã có, thì không thể nói tất cả “ngã ”, hoàn toàn là không. Cho nên thể tánh của “ngã ” còn. Trong hiện tại vẫn còn, đời vị lại, tất cả hoàn toàn là không, tất nhiên, sẽ không có thọ nghiệp dị-thục, cho nên thành đoạn diệt!

- Nếu nói uẩn đoạn diệt, là đồng, thì vì ngoại đạo kia thừa nhận uẩn vô- thường, nên đã cố ý cho rằng vô-thường, mà xoay vần sinh khởi, để nói chẳng phải đoạn diệt. Lượng rằng:

“Chưa được A-la-hán, sau các tử, uẩn đều không đoạn diệt, vì thừa nhận vô thường, như phần-vị sinh trước.”

- Nếu nói”ngã” đoạn, trước kia ông đã nói bốn đại sắc thô v.v..., đã là ngã đoạn, cũng trước kia, ông đã nói thân đại tạo được sắc thô, sẽ đoạn diệt sau khi chết, trở thành mâu thuẩn.

Trong luận không kiến, trước nêu, sau phá.

Trong phần nêu, trước lược nêu chấp của nội, ngoại đạo, sau, nói rộng về nhân duyên nội, ngoại đạo khởi chấp, trong đó, trước nêu ngoại đạo, sau, nêu pháp Phật.

Trong phần nêu về ngoại đạo có sáu:

1/ Không có thí cho với ái dưỡng, cúng tế.

2/ Không có diệu-hạnh và quả dị-thục.

3/ Không có thế gian kia, không có thế gian này.

4/ Không có mẹ, không có cha.

5/ Không có hữu tình hóa sinh.

6/ Không có A-la-hán chân thật ở thế gian, không có thí cho, không có ái, không có cúng tế.

Pháp sư Huyền Trang nói:"Như kinh bố thí chép: không có thí cho. Nghĩa là nói bố thí, không có ái dưỡng là đối với bi-điền. Không có cúng tế, là đối với kính điền. Giải thích thứ hai rằng: không có thí cho là kính điền, không có ái dưỡng là Bi điền. Không có cúng tế là cảnh không hiện tiền. Giải thích thứ ba: Không có thí cho là đối với chẳng thân, không có ái dưỡng là đối với đã thân, không có cúng tế là cảnh không hiện tiền.

Các người lìa dục sinh xuống cõi dưới. Nếu đã lìa dục, không nên sinh xuống cõi dưới. nay đã sinh xuống cõi dưới, thì đã biết rõ không từ đời kia đến trong đời này.

Không có trong hữu tình hóa sinh; hoặc sinh lên Vô tưởng; hoặc sinh Vô Sắc v.v... Đây là phần ít tà kiến không thấy ba xứ sinh này ở trong đương lai.

Bác hóa sinh không có, không bác tất cả kiến của cõi dưới. Như không có thế gian, cũng không có phần ít, không bác bỏ tất cả.

Quyển thứ 8 ở sau, v.v... nói: "Trung hữu"là hữu tình hóa sinh. Dùng hai tâm định, tán quán sát về "Trung hữu"có khác. Tâm định này quán không bác bỏ "Trung hữu".Vì dùng tâm tán loạn kia để quán, nên bác bỏ "Trung hữu".

Quyển 58 chép: "Không có ba thứ như thí v.v..., gọi là chê bai nhân; không có diệu hạnh,gọi là chê bai dụng; không có 2 nghiệp và Dị thục, gọi là chê bai quả; không có cha mẹ, không có hữu tình hóa sinh, không có chân A-la-hán, gọi là phá hoại sự thật.

Quyển 55 chép: "Không có thí cho đến không có ác hạnh, gọi là chê nhân. Không có nghiệp diệu hạnh, ác hạnh, quả dị-thục, gọi là chê bai quả. Không có thế gian này cho đến không có hữu tình hóa sinh, gọi là chê bai tác dụng; không có A-la-hán, gọi là chê bai sự thật.

Dưới là nêu chấp trong pháp Phật:

- Không có thể tánh của tất cả pháp.

- Trước kia, tà kiến ngoại đạo phân biệt là không, chẳng có gì cả. Nay nội đạo chấp không, bác bỏ tất cả, cho nên hỏi đáp chung, giống như pháp ly lời nói rất sâu sắc, nghĩa là như giáo mật thuyết "không", Bát Nhã v.v... Tợ hồ đều không có mà chẳng phải là hoàn

toàn "không", vì không thể lãnh hội, nên thay vì chỉ bày rõ ràng, lại bác bỏ tất cả là không.

Lại đối với pháp tướng, vì không tư duy như lý, tức là bác bỏ các pháp.

Trong phần phá có hai:

1. Phá riêng.

2. Kết.

- Phá riêng có hai:

a. Bốn lớp phá về chấp không của ngoại đạo.

b. Phá nội đạo chấp không.

Bốn lớp phá về chấp không của ngoại đạo. Trước là nêu chấp có sáu, ba chấp đầu hợp thành một câu. Hỏi để phá; Ba chấp sau, mỗi lối chấp đều có một cách phá: Nếu đều có, thì trước ông đã nói là "không có thí cho v.v..." Sư kia vốn chấp không bác bỏ hoàn toàn không có nhân với quả, chỉ vì dựa vào tĩnh lự, nên thấy đời thực hành thí cho, sinh trong gia đình nghèo, hoặc có tiền của, rồi cho rằng sự thí cho không có công năng, tức là vì chê bai phần ít.

Nay hỏi sự sinh kia, hai nghiệp sau của người đó là đều cùng có hay đều không có? Nếu người kia bác bỏ là hoàn toàn không có tất cả thì vặn hỏi này không thành"

Người lìa dục tưởng. "Nghĩa là lìa các tưởng về dục, tức trời vô tưởng. Hai lìa còn lại, như thứ lớp, lìa cõi Sắc, cõi Dục và nhập Niết-bàn. Nếu có ba người này, chẳng phải hóa sinh thì là ai?"

Là có tánh A-la-hán đối với ngoại đạo kia lại khởi tăng thượng mạn v.v... Ý này hỏi: "Thế gian có chân A-la-hán, hay không?" Nếu nói là có, ông cho thế gian không có chân A-la-hán thì không hợp lý. Nếu nói không có thì khởi chấp điên đảo, tự cho mình là La-Hán, đáng gọi là chân La-Hán vì không còn ai khác nữa."

Trong phá chấp không của nội đạo, đó là chấp điên đảo, là nhiễm y-tha; tịnh viên thành.

Trong phần kết có năm chữ "cố":

Bốn chữ "cố"đầu là kết phá ngoại đạo; một chữ "cố"sau là kết phá nội đạo.

Trong phần vọng chấp hơn hết, trước là nêu, sau là phá:

Bà-la-môn là sắc loại bạch tịnh. Nghĩ là dùng hạt giống thiện, thắng, chẳng phải sắc trắng.

Người được thanh tịnh, là người tu hành thanh khiết, giới sẽ được tịnh.

Sinh ở bụng. Nghĩa là Bà-la-môn kia chấp rằng từ rốn bụng Đại-Phạm, giữa rốn, mọc hoa sen, hoa sen sinh ra Phạm-Thiên; từ miệng Phạm-Thiên sinh ra hàng Bà-la-môn. vai sinh Sát-Lợi; bắp vế sinh Phệ-xá; gót sinh ra Thủ-đà, cho nên, Bà-la-môn là dòng họ hơn hết. Ba hạng còn lại thuộc giai cấp thấp kém, do đó chấp tánh của Bà-la-môn ở thế gian.

Vì giới đầy đủ. Nghĩa là thấy trong nội đạo, người xuất gia chân tịnh phạm hạnh. Chân Bà-la-môn là các luật sư v.v... Họ tham danh lợi và sự cung kính, vì phương tiện tự làm vẻ vang cho bản thân mình, nên chấp như thế.

Trong phá có mười, y theo phần kết có mười, cho nên

1. Nếu sự sản sinh là đồng thì làm sao một mình Bà-la-môn là hơn hết?.

2. Tạo nghiệp, tất cả đều đồng, chỉ một mình Bà-la-môn là hơn hết, thì rất trái với chánh lý.

3. Trong duyên cớ thọ sinh, nếu ba chỗ đều hiện tiền thì là đây v.v...

Quyển thứ nhất ở trước nói:

“1/ Đều khởi ái nhiễm.

2/ Thời điểm gặp gỡ điều hòa, thích hợp.

3/ Trung hữu hiện tiền, nay là kia, là đây tức trước, cha mẹ đều có tâm nhiễm”.

Do kia: Tức khi mẹ gặp gỡ điều hòa.

Do đây: Tức kiền-đạt phược chính hiện ở trước.

Các Bà-la-môn với những người khác đều đồng với việc này, đâu riêng gì Bà-la-môn lại hơn người khác?

4/ Hoặc nghiệp xứ khéo léo; hoặc tạo nghiệp, hoặc thiện, bất thiện, tất cả đều đồng, đâu có loại nào khác vượt hơn?

5/ Vì tăng thượng. Nghĩa là hoặc vua, hoặc quan, hoặc quân sĩ tăng tiến đầy đủ. Hoặc vì vua; hoặc vì quan; hoặc quân sĩ mạnh mẽ nhanh chóng như đạo vị tăng tiến đều đồng với người khác.

6/ Hoặc được vua chiếu cố ghi vào sổ.

7/ Hoặc tu phạm-Trụ xong v.v... Phạm-Trụ là bốn vô lượng.

8/ Hoặc tu Bồ-đề phần.

9/ Hoặc ngộ bồ-đề của Thinh-văn

10/ “Lại ông muốn điều gì?”trở xuống, giới, văn, vượt hơn?

Nếu do từ chủng vượt hơn loại sinh, thì nơi luận của ông nói, trong việc cúng tế, nếu giới, văn v.v... vượt hơn, thì sẽ lấy đó để suy lường,

v.v... ”

Trong luận đó nói: “khi cúng tế, đọc văn cúng tế hoặc giữ giới, học rộng sẽ lấy phần tử đó để suy lường. Nay đọc văn cúng tế là không phải chấp lấy nguyên tắc. Nếu chấp lấy loại vượt hơn, tức là trái với lời nói này, không cần phải giữ đủ giới v.v... mà vì đọc văn cúng tế, nên vọng chấp trong thanh tịnh.

Trước là nêu chấp của ngoại đạo. Sau, dùng lý để gạn phá.

Trong phần trước lại có hai:

a. Nêu đối tượng chấp.

b. Nói về nhân duyên khởi chấp.

Trong phần nêu đầu có ba:

1. Năm Niết-bàn hiện pháp.

2. Nêu riêng trước v.v... thanh tịnh.

3. Nêu chuyển biến giới thanh tịnh v.v...

Trong năm hiện pháp Niết-bàn, một Niết-bàn đầu, là tiếp nhận dục trần của trời; bốn Niết-bàn sau, là hiện-pháp lạc-trụ, gọi là năm Niết-bàn, dẫn định ở thân, lìa pháp dục ác, được định vui vẻ, nên gọi là hiện pháp Niết-bàn. Vì dục của con người kém, nên không kiến lập.

Từ trên đến đây đã nói bốn hữu biên bốn bất tử loạn; hai vô nhân; năm hiện Niết-bàn, hợp thành mười lăm, đều thuộc về tà kiến. Thường kiến có bốn mươi; đoạn kiến có bảy, gọi là 62 kiến, tà, kiến biên kiến bao gồm ngã kiến là gốc; hai thủ kiến và giới giúp sinh.

Luận Đối Pháp chép: “Sáu mươi hai kiến, hoặc hai, hoặc tất cả trong năm kiến.”

Ngoại đạo kia cho rằng: “Được hầu hết tha hồ tự tại, đây là chung, thế nào là các tự tại? Một dục tự tại, thì tâm trước tự tại, tức vì dục mầu nhiệm của cõi Trời, nên cảnh tùy ý sử dụng.

Quán hạnh tự tại: Tức quán tự tại trước kia, nghĩa là bốn tĩnh-lự tự tại, gọi chung là năm hiện pháp Niết-bàn.

Lại, như có một lối chấp, vì tự làm khổ thân, nên tự ác giải thoát. Tức là người thứ hai trước lội xuống sông tắm gội sạch sẽ; hoặc người gây tội ác giải thoát, tức người thứ ba trước giữ giới chó v.v..., ăn phân, uống nước tiểu, làm các việc ác thì tội ác được tiêu diệt v.v...

Trong phá, trước phá, sau kết.

Trong phá trước có bốn lần lại nữa, được chia làm ba:

1- Phá năm Niết-bàn.

2- Phá chấp nước sạch.

3- Hai lần “lại nữa”sau là phá giới chó v.v...

Văn ban đầu có hai tiếp nhận dục mầu nhiệm của cõi Trời, bốn định hiện tiền, được chia làm hai, trong vọng chấp tốt đẹp.

Hướng-khư: Tức vỏ sò đã nói ở trước.

Chỉ thấy hiện tượng bạc thực (ăn mòn) dần của hiện tượng nhật thực, nguyệt thực ở thế gian và đến quả pháp nghiệp tịnh, bất tịnh của chúng sinh được thành thục v.v...

Ngoại đạo không có biết, bỗng thấy quả báo khổ, vui của chúng sinh thành thục, gặp phải hiện tượng nhật nguyệt ăn mòn, các tinh tú vận hành như thế. Lúc vận hành như thế thì nói là do mặt trời, mặt trăng tạo ra.

Từ trên đến đây, các phá chấp đều có tỷ-lượng, vì e rườm rà nên không lập. các người có học mỗi mỗi nên lập.

Thứ ba ở dưới kết thành trong phần phá ở trước.

Luận sư Cảnh giải thích: “Do hai môn phát khởi, quán sát, do đạo lý chân chánh là một môn; tìm kiếm theo đuổi, quán sát là môn thứ hai.”

Sư Tăng Huyền nói: “Do hai môn phát khởi, quán sát là hai môn lý, và giáo trong phần nêu chấp, mà tạo nên sự quán sát về nhân, duyên khởi chấp kia. Do đạo lý chánh đáng, tìm kiếm, theo đuổi, quán sát.

Trong phần đả phá lấy lý để tìm kiếm, gạn hỏi, quán sát mọi lối chấp của ngoại đạo kia đều không hợp lý.

BẢN LUẬN QUYỂN 8

Năm môn trong địa, bốn môn trước đã nói xong.

Từ đây trở xuống là môn thứ năm. Trong tạp nhiễm v.v... khởi, được chia làm hai: Trước, nói về ba tạp nhiễm; sau, nói về việc cắt đứt ba tạp-nhiễm, tu sáu hiện thị.

Trong phần trước lại có hai:

a) Chia ra ba chướng: Ba thứ tạp nhiễm: Nghiệp phiền não sinh.

b) Dựa vào chướng để giải thích.

Trước hết trong phiền não trước nêu chín môn, kế là dựa vào môn để giải thích:

Tự tánh: Nghĩa là thể của phiền não. Đối Pháp quyển sáu chép: "Không vắng lặng là cộng tướng của các phiền não". Ở đây nói Tự là khổ của mỗi pháp với tướng không vắng lặng, đối với không phải phiền não, gọi là Tự tánh

Tướng kia do phiền não bủa khắp, nên gọi là cộng tướng. Nghĩa so sánh riêng, cũng không trái với nhau. Hành tướng không vắng lặng, biến đổi nối tiếp.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Trước kia là hiện hành, ở đây là hạt giống."

Nay giải thích: "Chính vì phiền não khởi; nên chuyển biến đối với nghiệp ác nối tiếp", là luận kia giải thích. Do phiền não này sinh, nên thân, tâm nối nhau chuyển biến không vắng lặng, là tướng phiền não. Phiền não này có sáu, đó là tán loạn điên đảo, trạo cử, hôn trầm, phóng dật, vô sỉ và tánh không vắng lặng.

Trong bảy tùy miên, tham được chia ra hai môn, các tùy miên còn lại đều là một thứ hợp thành bảy.

Theo luận Đối Pháp, người chưa lìa dục v.v..., do hai đối tượng tùy tăng dục ái, sân nhuế dựa vào dục để mong cầu hai tăng trưởng môn; người chưa lìa dục có cầu, có ái tùy tăng. Người chưa lìa phạm hạnh tà, cầu, do mạn, vô minh, kiến, nghi, tùy- tăng. Các tùy tăng đó được một ít đối-trị, thì sinh ra kêu mạn, ngu mê thánh đế, chấp tà giải thoát phương tiện. Ở trong pháp Phật vẫn còn do-dự nghi ngờ. Tuy theo thứ lớp của chúng, bốn đối tượng tùy tăng, tà giải thoát, kiến thủ. Phương tiện giải thoát, bốn kiến còn lại. Những thứ khác đều do môn của mình.

Vì nghĩa này, nên tham được chia làm hai môn.

Luận sư Bị nói: "Ái của hai cõi trên hoàn toàn "duyên" nội tại, vì có thân nên nói là có tham.

Trong tám thứ ngoài kiến, lìa hai thủ, vì thủ, và kiến khác nhau. Lìa hai thủ, nghĩa là vì kiến và giới khác nhau.

Chín kiết: 89 thuyết dựa vào chín sự sinh, (nói rộng như thuyết kia).

Ba thứ khổ, tật, san chỉ là hệ cõi Dục, chung cho cả kiến đoạn, tu đoạn. Sáu thứ còn lại chung cả ba cõi.

Đối-Pháp chép: “Kiết ái, nghĩa là hai môn kiến thủ, như tham v.v... của ba cõi là nặng, vì khác nhau, nên đối tượng chấp riêng. Vì thế, đều nói riêng.

Ganh tị đối với sự vinh hiển của người khác, không tôn trọng chánh pháp, keo kiệt về công cụ giúp đỡ, không vâng theo nẻo xa lìa, đó là những lỗi đặc biệt rất riêng, nên đặt tên kiết.

Nói mỗi loại khổ với Tập, Diệt, Đạo trong mười hai đế, vì nhân quả hữu lậu và vô lậu khác nhau. Quả biến trí (trí khắp) của tăng thượng cõi Dục. Biến trí đó đã làm sáng tỏ cả Diệt-Đế, Đạo-Đế. Luận sư Cảnh giải thích: “Vì nhàm chán Khổ, Tập nên cầu Diệt, Đạo. Cho nên Khổ, Tập và Diệt, Đạo kia là duyên tăng-thượng, là nhân quán đãi trong mười nhân. Cũng có thể Diệt, Đạo vượt hơn Khổ, Tập, gọi là tăng-thượng. Quả-trí là Diệt Đế, Biến-Trí là Đạo-Đế. Do trí duyên khắp là liễu nhân biểu thị rõ chứng Diệt -Đế tức là trí vô phân biệt. Duyên khắp, lý đầy, dứt hoặc, được diệt, nên nói là quả của Biến trí kia. Đây là nói theo thật. Nếu nói theo tướng thì do Biến Trí, Khổ Trí, đoạn hoặc, được diệt, gọi là quả của Biến Trí, cho nên nói là quả Biến trí kia.”

“Quả Biến trí kia được hiển bày”trở xuống, là nêu ra đối tượng hiển bày là Diệt-Đế, Đạo-Đế.

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Biến trí được hiển bày tức khổ của Đạo-Đế, vì tự Biến- trí hiển hiện là Đạo.”

Tăng-thượng của cõi Dục: Nghĩa là đã có nghĩa nhân, gọi là tăng-thượng, tức do đã khởi sự tu nhân mà được, nên gọi là tăng-thượng, khổ tức Diệt-Đế, hoặc là nghĩa quả đã có gọi là tăng-thượng. Nghĩa là tức vì Đạo Đế có quả Diệt. Một tăng-thượng, là nói xuyên suốt quả Diệt kia và quả đó được hiển lộ.

Nay, trong văn này, bốn đế của cõi Dục dưới, mỗi Đế đều có mười sử, tu đạo có sáu. Bốn đế của hai cõi trên, cõi dưới trừ sân, mỗi Đế đều có chín. Tu đạo cõi dưới, trừ sân, có năm. Luận Đối Pháp cũng đồng với luận này.

Quyết Trạch Phần nói: “Khổ cõi Dục ở dưới, có mười sử. Ba đế khác cõi dưới, trừ thân-kiến, biên-kiến, mỗi Đế có tám. Vì hai cõi trên

trừ sân, nên khổ cõi dưới có chín. Ba Đế khác cõi dưới, mỗi Đế đều có bảy."

Thành Duy-Thức nói: "Khổ, Tập là nhân y xứ của sử kia; Diệt, Đạo là bố úy xứ của sử kia, nên nói rằng bốn Đế đếu có mười sử. Riêng không, phi ngã vì thuộc về khổ Đế, nên ba Đế còn lại, mỗi Đế đều có tám; khổ Đế đủ mười sử."

Hoặc có giải thích "riêng": Bốn Đế mỗi Đế đều có mười. Chẳng phải mỗi hành tướng đều mê chướng Đế riêng, mà chỉ khi nào phiền não nẩy sinh, là đều có chủ thể mê (năng mê), chủ thể chướng (che lấp) Đế lý, cho nên, y theo hành nghiệp chung mà nói là mỗi phiền não đều mê bốn Đế, không phải thân kiến, biên-kiến mê riêng ba Đế còn lại, vì hành nghiệp khó biết.

Hoặc thân kiến, biên kiến vừa nghe nói Diệt, Đạo là cảm thấy sợ hãi, vì e rằng "ngã" sẽ bị đứt đoạn, nên gọi là mê Diệt, Đạo. Về lý, thật ra chỉ "duyên"Khổ đế, Tập-Đế khởi. Nói chung mê bốn Đế lý, thật ra không phải ba Đế đều có đủ mười hành tướng. Như Duy Thức Sớ chép: "Như mê chấp, chướng ngại cũng thế, Nghĩa là phiền não vừa gọi là mê chấp, vừa gọi là chướng ngại thể một nghĩa khác của khổ.

Tát-Ca-Gia kiến (thân kiến). Luận sư Cảnh nói: "Gọi là thân kiến, vì duyên thân khởi kiến, nên gọi là thân kiến. Từ cảnh được tên, cũng gọi là ngã kiến. Hạnh giải là mục, như Chánh Lượng Bộ gọi là thân-kiến ngụy, vì chấp thân giả dối không thật. Sư Tỳ-Bà-Sa nước Ca-thấp-Di-la gọi là có thân kiến vì đối tượng duyên thân là hữu lậu kia. Nếu gọi riêng thân-kiến luống dối thì sẽ mất đi nghĩa có, nếu nói là có thân kiến thì sẽ mất đi nghĩa giả dối.

Dục ở hai nghĩa, gọi là Tát-Ca-da tên Tát-Ca-da có hai nghĩa. Do gần gũi đẳng khởi, thấy "duyên"xa, không tác ý như lý, nghĩa là khởi phân biệt kiến, duyên và tự nhiên (nhậm vận) khởi kiến duyên "câu sinh". Đẳng tùy theo quán chấp, nghĩa là nói về hành tướng của kiến. Cũng nói: "Hai ngã kiến này bình đẳng tùy theo cảnh mà quán, vì chấp năm uẩn, nên gọi là Đẳng -Tùy."

Luận sư Bị nói: "Theo những uẩn nào trong năm uẩn để chấp là thật ngã, nên nói là Đẳng-Tùy?"

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Hoặc tư, hoặc cộng trong năm uẩn, quán sát một cách bình đẳng. Tùy đối tượng quán (sở quán) đó mà chấp, cho là ngã kiến.

Trong biên kiến, hoặc phân biệt, hoặc không phân biệt, Duy-Thức quyển sáu có hai thuyết:

1/ “Chỉ Đoạn- kiến chung cho hai môn này”.

2/ “Cũng là Thường -kiến (dẫn giáo và lý như thuyết kia nói).

Trong Kiến-thủ do Tát-Ca-da kiến, Biên chấp kiến v.v... ở đây nói cảnh đối tượng của kiến-thủ. Sở y, là căn; Sở duyên là cảnh; sở nhân là hạt giống. Chấp chung là vượt hơn. Và hai nghĩa “năng tịnh”đầy đủ, mới gọi là hành tướng của kiến-thủ. Giới-thủ cũng . Đối tượng chấp (sở chấp) của kiến, vì giới có khác nhau, nên chia thành hai thủ.

Kiến-thủ trong đây chỉ nói là vượt hơn, không nói là tịnh. Giới-thủ chỉ nói “năng tịnh”(chủ thể tịnh) giải thoát, không nói là vượt hơn. Duy-Thức hội cho rằng: “Là nói ảnh lược; hoặc môn tùy-chuyển. Nếu không thế thì sao lại chẳng phải Diệt, chấp là Diệt; chẳng phải Đạo, chấp là Đạo, rồi nói là tà-kiến, chứ chẳng thuộc về hai thủ.

Là đệ nhất mầu nhiệm trên hết: Vì chấp pháp của ba cõi được phân biệt như thứ lớp, nên, trong giới-thủ, tức dựa vào kiến kia, tùy hành của kiến ấy.

Luận sư Cảnh nói: “Tức kiến giới cấm thủ kia, đối tượng duyên (sở duyên) của kiến kia gọi là tùy hành, kiến này cũng chấp lấy các kiến. Nhưng vì phần nhiều “duyên”vào các giới cấm, nên gọi là giới cấm thủ. Có khác gì với giới cấm? Như đối tượng thọ (sở thọ) của pháp Phật, gọi là giới; đối tượng mà ngoại đạo lãnh thọ, gọi là cấm, hoặc căn bản, gọi là giới, phương tiện, gọi là cấm. Hoặc về tánh giới, gọi là giới; giá giới gọi là cấm.

Luận sư Bị nói: “Ngừa quấy gọi là Giới; ngăn cấm việc ác gọi là Cấm. Về nghĩa thì khác, mà thể thì một.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Do các giới-thủ dựa vào kiến- thủ ở trước, vọng chấp giới cấm là vượt hơn, vì năng tịnh, nên nói là dựa vào kiến thủ kia. Y nghĩa là nương tựa), chứ không phải chấp kiến thủ kia là giới thủ. Chấp thuận theo giới cấm mà kiến thủ kia đã thọ tương ưng với uẩn v.v... là vượt hơn, vì chủ thể tịnh (năng tịnh), cho nên nói là tùy hành của kiến kia. Hoặc dựa vào kiến-thủ kia tức khổ của kiến trước, tùy hành của kiến đó thì tương ưng với kiến. (Chữ “ư”ở đây nghĩa là nương tựa). Dựa vào kiến và giới cấm mà tùy hành đã thọ, rồi cho đó là vượt hơn, là tịnh, gọi là Giới cấm thủ.”

Là thanh tịnh; là giải thoát; là xuất ly, chấp pháp ba cõi, như thứ lớp là giới thủ; như thứ lớp là nhân ra khỏi ba cõi.

Cao, thấp, hơn, kém đối với ngoại và nội trong mạn: Luận sư Cảnh nói: “Nội là trong thân; ngoại là “duyên”nuôi giúp đời. Vừa mới so sánh v.v... với người khác, cũng khởi tự cao, gọi là mạn.”

Luận sư Bị lại giải thích: "Có gì khác nhau trong sự cao, thấp, hơn, kém đâu? Cho rằng cao với thấp là nói so với người khác, còn hơn và kém là y cứ vào mình mà nói. Nói về thể thì không khác."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Thấp hơn người ngoài là ty mạn, cao hơn người ngoài là mạn, quá-mạn, mạn quá-mạn.

Tăng thượng mạn, tà mạn, ngã mạn không "duyên"ngoại.

Về sau vượt hơn bên trong: là sáu mạn:

Chấp ngã cao cử, không có đức mà cho là có; có ít đức cho là nhiều, v.v..., đều là sự vượt hơn bên trong.

Một thứ ty mạn, gọi là trong kém, không bằng người.

Trong nghi chỉ dùng phân biệt giác khác làm thể. Duy-Thức đưa ra hai thuyết:

1/ "Thể của nghi tức là tuệ, cũng do dự, phân biệt, nên nói là nghi."

Tỳ-Trợ-Mạt-Để nghĩa là nghi. Mạt-để nghĩa là Bát-Nhã, vì không có khác."

2/ "Không đúng! Vì nghi có tự tánh riêng, làm cho tuệ không quyết định, chứ không phải tức tuệ."

Du-già nói: "Thấy thế tục có trong sáu phiền não, tức là tuệ phần. Phiền não khác là thật có, vì có tánh riêng. Tỳ-Trợ-Mạt-Để chấp tuệ là nghi. Tỳ-Trợ-Nhã-Nam-trí lẽ ra là thức. Giới do nghĩa sức giúp đỡ, cho nên chuyển biến, cho nên nghi này chẳng phải tuệ là thể."

Luận sư Cảnh nói: "Nghi phân biệt giác khác làm thể, nghĩa là nghi cũng mong cầu, tìm kiếm, gọi là chung là giác. Vì phân biệt với tuệ, nên nói là giác khác. Cũng có thể nghi có hai giải thích, không một quyết định, nên gọi là giác khác:

1/ Do hạt giống theo đuổi.

2/ Do sự tăng thượng kia."

Luận sư Cảnh nói:

"1) Do tùy chuyển hành của hạt giống, gọi là "tùy", không khởi, thì gọi "miên".

2) Dùng sự của hạt giống kia tăng-thượng, gọi là tăng-thượng-sự."

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: "Do hạt giống của "hoặc"phát nghiệp, nhuận sinh, vì chiêu cảm của nhiều đời, nên gọi là vì sự tăng-thượng của hạt giống kia."

Lại, do tất cả phiền não của bảy môn làm chướng ngại kiến đạo và tu đạo, nghĩa là sáu môn trước che lấp kiến đạo; một môn sau, chướng

ngại tu đạo.

Quyển năm mươi chín chép: "Thân, biên, tà-kiến, gọi là sự lãnh hội tà vạy, vì mê đối với Bốn đế, nên vô minh gọi là không hiểu rõ. Nghi là hiểu rõ mà không hiểu rõ.

Hai thủ và tham, sân, mạn được kiến đạo dứt trừ: Tất cả đều là tà liễu, mê chấp.

Từ trên đến đây, bốn môn gồm chung tất cả kiến dứt hoặc hết. Những thứ này mê Khổ đế, Tập đế, là mê nhân y xứ hành của Đế kia; mê Diệt, Đạo, nghĩa là mê bố úy sinh hành theo Đế kia.

Nếu do tu dứt trừ phiền não, thì gọi là nhậm vận hiện hành, mạnh mẽ bắt kịp trong phiền não thượng phẩm.

Tướng rất nặng: Tức xưa nói nhạy bén và siêng năng. Nghĩa là "duyên" theo ruộng tôn trọng: Khởi từ chỗ cha, mẹ. Hoặc duyên ruộng công đức, nghĩa là đối cảnh Tam-Bảo mà khởi. Nếu "duyên"ruộng bất ưng hành mà khởi, thì đối với người giữ giới và người có đức.

Rốt ráo. Nghĩa là trong bảy đảo đối tượng, mà trước hết, là Thánh-Đạo rốt ráo bị hại:

Tưởng đảo, tức đối với bốn cảnh, đối tượng khởi lên, số tưởng của vọng-tưởng là thể.

Quyển năm mươi ba chép: "Rằng các kẻ ngu không hiểu biết, đuổi theo vô-minh, khởi tác-ý phi lý. Đối với cảnh sở duyên (đối tượng duyên) như vô-thường, v.v..., chấp là thường, v.v..., nhận lấy tướng mà chuyển biến, đây gọi là tuởng đảo, cho nên lấy tưởng làm thể.

Kiến-đảo, tức do chấp nhận dục lạc trong cảnh vọng-tưởng, kiến lập chấp trước ba kiến:

Phần ít là tánh: Nghĩa là Thân-kiến, Thường-kiến, kiến, giới thủ, như văn tự nói.

Tâm đảo; tức do trừ các kiến trước, phiền não như tham v.v... còn lại làm tánh, vì làm nhiễm não tâm, nên gọi là tâm đảo.

Nói tâm đảo ở đây, là đối với các phiền não như tham, v.v... Trong đối tượng chấp vướng mắc kia."

Có thuyết nói: "Thể của tâm đảo chỉ là vì tâm tham, nhiễm vượt hơn.

Nói tham v.v... chữ "vân vân" có hai thứ:

1/ Hướng ngoại, v.v...

2/ Hướng nội, v.v...

Nay nói tham, v.v... là tham có số nhiều. Tận là tâm đảo, tức hướng đến đẳng nội.

Quyển năm mươi ba: "Các người tại gia hay phát tâm đảo; một phần người xuất gia hay phát kiến đảo. Thể của tưởng không phải đảo, do vọng chấp lấy tướng để làm môn chung. Tại gia, xuất gia dựa vào môn đó mới khởi lên tâm đảo, kiến đảo, cho nên, gọi là đảo.

Luận giải-thích về căn-bản, tự thể, đẳng lưu. Phân-tích, giải-thích, về thể của hai đảo kiến, tâm. Thể của tưởng vì chẳng phải đảo, nên không giải thích lại.

Luận Câu-Xá nói về tự-thể của bốn điên- đảo, nghĩa là từ nơi ba kiến, chỉ vì điên đảo tìm kiếm gia tăng, nên tâm tưởng tùy thuộc vào sức của kiến.

Thuyết kia nói thường-kiến là thường-đảo. Chấp tịnh, chấp lạc đều là kiến-thủ. Có ngã-kiến là ngã-đảo, phải có đủ ba nhân mới thành đảo:

1) Vì một bề đảo, phân biệt với giới cấm-thủ, vì duyên một ít tịnh.

2) Vì tánh tìm kiếm, so lường, nên phân biệt tánh phi kiến.

3) Vì vọng tăng thêm, nên phân biệt đoạn kiến, tà kiến chứ không phải vọng tăng, vì không có môn chuyển biến. Thọ v.v... còn lại chẳng phải là cực thành của thế gian.

Thế gian chỉ nói tâm, kiến đảo của tưởng, không nói tham, v.v..., nên những thứ khác không phải đảo.

Nay, ở đây thì không đúng . 1) Đảo y. 2) Đảo thể, đối tượng nương tựa (sở y) của tưởng vượt hơn, thọ v.v... chẳng phải đảo. Người tại gia thì tâm rối loạn do phiền não. Hoặc đa số đều do tham, nên khó có thể giải thoát. Vì cho nên nói tất cả hoặc tham là đảo, trong khổ đảo, chỉ chia ra tâm và kiến.

Luận Hiển Dương nói: "Do bốn nhân duyên khởi bốn điên đảo, nên nhân duyên khác chẳng phải đảo".

Trong luận này tâm đảo "duyên"chung bốn tham, văn dưới đây chỉ nói tham chung cho cả hai thứ, không nói thường, ngã, cũng khởi tham, vì từ vượt hơn mà nói. Vì ngã, thường kiến đều có tham, nên các căn đều nói bốn cảnh, vì tham gọi là tâm đảo. Thế gian phần nhiều khởi khắp về lạc, tịnh, không phải thật chỉ có hai. Nếu không thế, thì sao tham v.v... trong bốn đảo kiến đã chấp ở trước là tánh? Kiến-thủ là bất tịnh, tịnh đảo, giới thủ là đối với đảo khổ, vui. Nghĩa là tùy đối tượng thích ứng kiến "duyên", "duyên"giới và pháp tương ưng là vượt hơn vì "năng tịnh", là hai thủ. Nếu không thế, thì trở thành thuộc về tà kiến.Ba thứ tâm, tưởng, kiến đều chung cả bốn thứ, bốn không có tự thể

riêng.”

Hỏi: “Bốn đảo này được đối trị đoạn nào?”

Luận sư Bị nói: “Thường, ngã chung cho kiến trong tu đoạn; Lạc, tịnh hoàn toàn do kiến-đạo dứt trừ. Hai đảo của tâm, tưởng kia tùy thích ứng, chung cho cả hai.”

Hỏi: “Tham, chung cả năm bộ, luận gọi là tâm đảo ở bộ nào?”

Ngài Tam-Tạng nói: “Chung cho cả năm bộ, mà không phải tham của năm thức gọi là tâm đảo, vì do hiện-lượng.”

Lại giải thích: “Do thấy khổ mà dứt.”

Ngài Tam-Tạng cũng nói: “Hai kiến thân, biên đều cùng sinh (câu sinh), đều cùng tham, cũng gọi là lạc đảo, cũng gọi là tịnh đảo.

Phiền não sai khác, văn có ba:

1/ Bày ra hai mươi sáu môn phiền não.

2/ Giải thích danh, nghĩa.

3/ Phát ra thể, tướng.

Luận Đối Pháp chỉ có hai mươi bốn môn đều là thiện căn và lửa, trong đây thêm hai thành 26, trong số đó, 15 môn chỉ nói theo tham, sân, si.

Mười một Môn còn lại nói về sự khác nhau phiền não. Của đối tượng đeo đuổi của hạt giống tăng-thượng, gọi là tùy-miên, chẳng những bản hoặc vi-tế tùy tăng, mà cũng vượt trội thêm đối tượng theo đuổi của hạt giống.

Lại, tức bảy thứ với thứ khác làm nhân, nên gọi là chủng-tử.

Thường theo đuổi hành. Nghĩa là bảy tên gọi tùy miên, vì phương tiện tà hạnh nên gọi là ách. Như ách xe của thế gian, dùng ách để đuổi bò ra làm phương tiện xe, dẫn đường cho xe.

Ở đây, tùy miên này cũng. Tà hạnh của ba nghiệp như thể của chiếc xe; bốn ách “năng dẫn”dùng làm phương tiện. Ách tạo ra điều ác, không vượt khởi con đường tà, có công năng dẫn đường cho việc ác nẩy sinh, gọi là phương tiện tà hạnh. Vì khả năng gồm thâu sự nương tựa, nên gọi là “sở hữu”.

Luận Đối-Pháp nói: “Do gom góp, chất chứa nhiều của cải, vật dụng, thường tương ưng chung với nỗi sợ hãi, thù oán v.v...

Luận kia nói có ngoài, ở đây nói sự nương, có công năng gồm thâu có thân được nương tựa bên trong và tư cụ bên ngoài, phân biệt nghĩa rộng, hẹp cũng không trái nhau.

Trên đây là các giải thích về danh. Như quyển chín mươi tám và quyển thứ bảy Đối-pháp, hoặc có nhiều điểm bất đồng, vì e rườm rà

nên thôi.

Từ đây trở xuống, là nêu ra thể, kết là chín kiết, đó là ái; khổ; mạn; vô minh; kiết kiến; kiết-thủ; ba kiết: Nghi, tật, san là kiết kiến, đồng là giọng nữ. Hai thủ là kiết thủ, đồng là giọng nam.

Vì lỗi của keo kiệt, ganh tị trong các kinh quá nhiều, nên lập riêng kiết. Nghĩa là năng chiêu cảm sự nghèo, hèn, hai cõi, v.v... đấu tranh, loạn lạc.

Bảy tùy miên: đó là dục, tham, sân nhuế, hữu tham, mạn, vô minh, kiến, nghi.

Chỉ bảy gọi là tùy-miên. Nghĩa là vì nghĩa tùy-tăng của phiền não căn-bản vượt hơn, nên tùy tăng này tức hiện khởi tham v.v...

Từ tên hạt giống phiền não kia tạo ra tùy miên, cũng có thể trong đây chỉ nói hạt giống "hoặc", gọi là bảy tùy miên.

Tùy phiền não chỉ có ba. Nghĩa là vì y cứ ở điểm vượt hơn để nói, nên triền có tám. Quyển 89 chép: "Tất cả phiền-não do hiện hành, đều gọi là Triền. Nhưng có tám thứ.

Thường thường hiện hành trong bốn thời, nên lập riêng.

Đối với tu giới học, thường khởi vô tàm, vô quý làm che lấp.

Đối với tu giới học, thường khởi hôn trầm, thùy miên làm che lấp.

Trong lúc tu tuệ học, thường khởi điệu cử, ác-tác, làm chướng ngại.

Nếu là người đồng pháp, khi lần lược thọ dụng tài, pháp, ganh ghét, keo kiệt gây chướng ngại.

Phẩn phú đối với bốn việc, không thể bị che lấp, nên không lập làm triền.

Dòng thác dục trong bốn bộc lưu, lấy Kiến đã khởi ở cõi Dục, trừ ngoại đạo, và "vô minh câu"(đều có vô minh), tất cả phiền não khác làm tánh.

Bộc lưu hữu, lấy kiến mà cõi Sắc, Vô Sắc đã khởi, trừ ngoại đạo, và vô minh câu, tất cả phiền-não khác làm tánh.

Bộc lưu kiến, lấy kiến mà ngoại đạo đã khởi trong ba cõi làm tánh.

Bợc lưu vô minh, lấy kiến tương ưng với vô minh, mà ngoại đạo đã khởi trong ba cõi làm tánh.

Luận Đối-Pháp chép: "Đầu tiên là tập dục cầu, thứ hai là tập hữu cầu. Hai việc sau là tà phạm hạnh cầu, vì đạo lý năng y, sở y, tương ưng.

Quyển thứ tám mươi chín đồng với ý lấy ba độc thêm riêng phiền não tăng hành để lập bốn lưu. Không lấy phần ba độc, v.v... và phiền não trong thân bạc trần hành giả. Như ách bộc-lưu cũng thế, tức bốn lưu trước, ba độc thêm riêng phiền-não và phiềnnão của đẳng phần hành giả đều xếp vào bốn ách, chỉ trừ phiền não của bạc trần hành giả, chẳng phải ách.

Bốn thủ là tham, y cứ cảnh chia làm bốn. Cho nên, quyển mười chép: "Nghĩa là "duyên"các dục, bốn kiến giới cấm, Tát-ca-da-kiến mà khởi lên bốn tham.

Ngã-ngữ tức là ngã-kiến, chứng tỏ rằng, cái ngã mà ngã kiến kia chấp đều không có tự thể, chỉ có lời nói, nên gọi là "ngã ngữ". "duyên"tham của ngã-ngữ, gọi là "ngã ngữ thủ".

Thuyết trong luận Đối-Pháp nói: Dục, kiến, giới và ngã-ngữ là bốn thủ, nêu cảnh, thủ, tham là thể của bốn thủ

Thuyết tám mươi chín nói: "Dựa vào hai phẩm để lập ra hai thủ:

1/ Tại gia lập Dục-thủ.

2/ Xuất gia, ngoại đạo v.v... lập ba thủ còn lại.

Hoặc sở thủ; hoặc năng-thủ; hoặc sở-vi thủ, tất cả như thế, gọi chung là Thủ. Bốn thủ, gọi là sở-thủ (đối tượng chấp lấy). Chấp lấy bốn tham này, gọi là năng thủ (chủ thể chấp lấy). Vì được các dục và sự thọ dụng, khởi lên chấp thủ đầu tiên. Vì tham lợi dưỡng cung kỉnh, nên bị vặn hỏi, trách móc.

Người khác tránh khỏi sự vặn hỏi của người khác, khởi lên thủ thứ hai.

Chấp lấy các thiền định làm đối tượng y-chỉ (sở y-chỉ), khởi lên thủ thứ ba.

Vì muốn phân biệt người làm, thọ quả, và vì tùy theo nói về tướng sĩ-phu của lưu-chuyển, hoàn-diệt, rồi khởi ngã-ngữ thủ. Như thế được gọi là thủ.

Một thủ đầu trong đây chỉ lệ thuộc cõi Dục; ba thủ sau, chung cho các cõi còn lại. trong bốn lệ thuộc (bốn trói buộc), thật chấp thủ này tức là kiến thủ, chấp pháp cho là chân thật.

Thuyết tám mươi chín chép: "Phải biết rằng, bốn trói buộc chỉ dựa vào điểm bất đồng của ngoại đạo để kiến lập.

Đối tượng trói buộc (sở hệ) có hai:

1) Tại gia bị trói buộc bởi định, ý, sinh thân, tham, sân.

2) Xuất gia bị trói buộc bởi định, ý, sinh thân, hai thủ giới, và kiến.

Các giới này vì che lấp tâm định, thân tự tánh, nên gọi là thân trói buộc, không phải che lấp sắc thân.

Hai thủ đầu chỉ có cõi Dục, hai thủ sau chung cho cả ba cõi. Hoặc đều là cõi Dục, vì bất thiện gia tăng.

Năm cái: quyển 89 chép: "Trái với năm chỗ, lập ra năm cái này:

1/ Địa-vị tại-gia bị cảnh dục làm trôi nổi, trái với thánh-giáo, nên lập cái tham-dục.

2/ Không thể chịu đựng đồng pháp đã can ngăn, trái với pháp đáng ưa, nên lập cái sân-khuể.

3/ Vì trái với Xa-ma-tha, nên lập cái hôn-trầm, thùy miên.

4/ Vì trái với Tỳ-bát-xá-gia, nên lập cái điệu-cử, ố tác.

5/ Trái với vô đảo, quyết trạch v.v... của nghĩa luận, lập ra nghi cái.

Luận Đối-Pháp nói che lấp năm vị: Vị ưa thích xuất gia; vị giác tà hạnh; vị chỉ cử xả. (nói rộng như giải thích của luận đó).

Ba Bất thiện căn, Duy-thức nói có hai nghĩa:

1, Tánh phiền-não căn bản.

2, Vì khắp sáu thức.

Phiền-não khác không phải căn bất thiện, vì sinh ra điều ác vượt hơn, nên chỉ lập ba thứ này.

Về ba lậu, luận Đối-Pháp chép: "Dựa vào môn tuôn chảy của ngoại đạo để lập ra Dục lậu; dựa vào môn chảy rót của nội đạo, để lập ra hữu lậu. Dựa vào hai môn chảy được nương tựa đó, để lập ra vô minh lậu."

Ý của luận Đối-Pháp kia nhận định rõ ràng, tất cả phiền não của cõi Dục, trừ vô minh gọi là Dục-lậu. Tất cả phiền não của cõi Sắc, Vô Sắc, trừ vô minh, gọi là hữu lậu. Vô minh của ba cõi gọi là vô minh lậu. Nhưng bốn Đế cõi Dục, mỗi Đế đều có mười phiền-não, do tu dứt trừ có sáu. Năm môn của cõi Sắc, vô-sắc đều trừ sân. Tùy thuộc về phiền não thích hợp với các cõi đó và các "tùy hoặc"làm thể của lậu.

Số chủng của năm môn không đồng với Tiểu thừa. Quyển sáu mươi bốn chép: "Tất cả phiền-não của cõi Dục, trừ vọng kiến của các ngoại đạo, đều được dựa vào vô minh sinh ra, các phiền não còn lại gọi là Dục lậu. Tất cả phiền-não của cõi Sắc, vô-sắc, trừ vọng-kiến của các ngoại đạo, đều dựa vào vô minh sinh ra. Các phiền não còn lại, gọi là hữu lậu. Vọng kiến của ngoại đạo trong ba cõi, được dựa vào vô minh sinh ra, gọi là tà giải thoát.

Dục vô minh lậu, quyển tám mươi chín chép: "Về căn, dù có một

vài điểm khác nhau, nhưng vẫn đồng với luận Đối-Pháp. Ý của luận Đối-Pháp chép: “Tất cả vô minh đều gọi là vô-minh lậu, tương ưng với khởi riêng, vì vượt hơn nhiều lậu khác. Lậu khác có thể dựa vào “hoặc”để lập ra hai lậu khác, vì địa trên, dưới khác nhau.

Quyển sáu mươi bốn chép: “Phân biệt mà khởi vọng kiến là dựa vào vô minh sinh ra, gọi là tà giải thoát. Dục vô minh lậu, còn lại lập ra hai lậu khác, không nói tất cả si là vô minh lậu. Y cứ vào nghĩa đều khác, cũng không trái nhau, câu ngại cũng có ba, nghĩa là tham, sân, si. Do ba thứ này khởi lên năm câu-ngại, đồng với luận Đối-Pháp.

Dựa vào năm cảnh này sinh ra ba thứ như tham v.v..., vì câu-ngại ở tâm-luận Đối-Pháp gọi là tâm câu ngại.

Ngài Tam-Tạng nói: “Ba câu-ngại đầu, gọi là tham, câu-ngại thứ tư, gọi là sân, cũng gọi là tham. Vô minh chung cả năm.”

Pháp sư Cảnh nói: “Ba câu-ngại đầu là tánh tham; câu-ngại thứ tư, lấy vọng niệm làm tánh. Câu-ngại thứ năm lấy biếng nhác làm tánh.”

Nói về tai-hại lỗi lầm có hai mươi hai, có bản gọi là lỗi lầm.

Trong nghiệp tạp nhiễm thứ hai, trước nêu chín môn, sau dựa vào môn để giải thích.

Đầu tiên giải thích trong tự tánh:

- Nếu khi pháp sinh, tướng tạo tác khởi v.v... Trong đây, Pháp sư Cảnh có hai giải thích:

1. Tướng tạo tác khởi, nghĩa là nghiệp phương tiện. Và do sự sinh kia, nên thân hành, ngữ hành, sau khi sinh kia, tạo tác mà chuyển, đó là nghiệp căn bản.

2. Văn trước là biểu nghiệp; văn sau, là vô-biểu nghiệp. Nghiệp vô-biểu hay tạo lập, đương quả cũng gọi là tạo tác, không đồng với tác động của biểu nghiệp, gọi là tạo.

Luận sư Bị-Thái đồng nói: “Trước là tư-nghiệp, sau là thân ngữ, lập thành ba cách giải thích.”

Về sau, Cơ luận-sư thuật lại ba giải thích này rằng:

1- Trước là nghiệp gia hạnh, sau là nghiệp căn-bản, nghĩa là trước, chung cả ba nghiệp, hoặc chỉ ý nghiệp, sau, y cứ ở tính chất nặng, nên chỉ có thân-ngữ.

2- Trước là biểu-nghiệp, sau là vô-biểu nghiệp.

Biểu nghiệp đầu chung cả ba nghiệp.

Quyển năm mươi ba: “Ba nghiệp thân, ngữ, ý đều là hữu biểu, nghiệp sau là vô-biểu.”

Trong đây có thuyết nói: “Chỉ có hai nghiệp thân, ngữ là nghiệp

vô-biểu. Ở đây chỉ nói là vì sự sinh kia, nên thân-hành, ngữ-hành tạo tác mà chuyển ở thời sau kia. Ý-nghiệp thì nhẹ, vi tế, năm thức không phải sắc, đều không phát vô biểu."

Có thuyết nói: "Ba nghiệp đều có vô biểu quyển năm mươi ba chép: Thật hành mười nghiệp đạo thiện, vì thuộc về trăm hạnh, nên đều gọi là luật nghi."

Vì trị phạt ý nặng hơn trong ba nghiệp trị phạt, vì ba nghiệp đạo của ý nặng hơn bảy nghiệp đạo trước, cũng có vô-biểu, về mặt lý đâu có sai trái.

Vô-biểu của ý nghiệp vì tùy nghiệp-đạo, nên chỉ có ba chi. Vô-biểu này dựa vào ba nghiệp, có cả hữu biểu, vô-biểu, chỉ nói về thân-ngữ, chứ không phải ngăn ngừa ý không có.

3/ "Trước là phát thân, ngữ, tư; sau là thân nghiệp, ngữ nghiệp. Nghĩa là vì nghiệp thân, ngữ phát thân, ngữ, tư mà sinh ra; vì hai tư xem xét, quyết định tương ưng với ý, vì ý tác động, gọi là ý nghiệp. Động phát tư tội hơn, phát ra thân ngữ, gọi là thân nghiệp ngữ nghiệp. Hành tư riêng kia cũng gọi là ý nghiệp. Hợp mười gọi là nghiệp đạo. Sắc thinh trong năm cảnh, gọi là nghiệp.

Ba phi nghiệp: Nghĩa là không có biểu thị. Phẩm Thành Nghiệp v.v... của Thành-Duy-Thức chép: "Có ba thứ tư. Mười thứ nghiệp đạo dều lấy tư làm tánh."

Giải thích về biểu, vô-biểu của nghiệp thân, ngữ, ý, gọi là tư nghiệp. Tư duy nghiệp của mình, nghiệp đạo định, tán, vô-biểu, đại chủng tạo v.v..., về thời gian phát nghiệp lớn, nhỏ khác nhau. Như lý nên tư duy (sẽ phân biệt rộng trong quyển năm mươi chín, sáu mươi.

Hai biểu thân, ngữ do tướng biểu thị thấy. Biểu Nghiệp về ý nghĩa là thấy tự chứng phần, chứng tự chứng phần, đều tự biểu thị lẫn nhau. (lại, như lý tư duy).

Trong phân-biệt nghiệp thứ hai có ba:

1/ Nêu.

2/ Hai hạt giống.

3/ Chỉ rõ hai, điểm khác nhau giữa hai thứ, sau, kết thành ba nghiệp.

Hai thứ đầu. Nghĩa là vì muốn nói về người khởi nghiệp, nên nói rằng do Bổ-đặc-già-la khác nhau chính là nói về thể của nghiệp, vì bất đồng, nên nói rằng do pháp khác nhau.

Lại hai, nghĩa là nói về pháp của người trước đều đi suốt qua mười ác, mười nghiệp đạo thiện.

Trong chỉ riêng lại có hai, trước là Bổ-đặc-già-la; sau là pháp khác nhau.

Trong phần đầu lại có hai:

1. Bổ-đặc-già-la của mười bất thiện đạo.

2. Nghiệp đạo thiện.

Sát sinh có ba:

1- Chỉ chung kính.

2- Nhắc lại giải thích riêng.

3- Về sau, kết nghĩa sơ lược.

Nhắc lại riêng, giải-thích chín trường hợp của kinh, trừ trường hợp chung.

Thành nghiệp đạo rốt ráo trong sát sanh. Nghĩa là người bị giết, mạng sống bị cắt đứt rồi mới thành, chớ không phải ngay khi chết, giết chết có cùng chết, chết trước và vì tự sát, thì không phải nghiệp đạo. Nếu không như thế, thì lẽ ra đều thành nghiệp đạo.

Trường hợp thứ ba. Hại, cực hại, chấp, kế đó có ba, nên giải thích riêng ba này:

Vì cắt đứt mạng kia, nghĩa là hại. Vì cắt ra từng chi tiết, nên nói là cực hại. Vì kể mạng sống, nên nói là chấp. Kể chấp sát sinh mà vì mạng sống. Có ngoại đạo xuất gia tên là Vô Hệ Đẳng, tức Ni-Kiền-Tử, chấp theo chỗ cư trú trong một trăm do-tuần nơi có chúng sinh làm việc, không sát, thành luật nghi, làm việc sát, thành bất luật nghi. Ngoài trăm do-tuần, nơi đó đều không thành.

Kinh vì loại trừ thuyết này, nên nói rằng: "Tất cả nơi chốn của hữu tình, không phải chỉ trong phạm vi trăm do-tuần, tức thì ngoại đạo kia lại nói rằng: "Người kia chẳng chấp cỏ, cây đều có mạng, hễ giết thì thành nghiệp-đạo."

Vì để dứt trừ thuyết đó của ngoại đạo, nên Đức Phật nói rằng: "Nơi chúng sinh chân thật ở, việc sát cỏ, cây không phải nghiệp đạo."

Đây là chỉ bày rõ ràng về chân thật, phước, đức, xa lìa đối-trị, v.v...

Luận sư Cảnh nói: "Ở đây nói lên phần lớn đối với tất cả chúng sinh khởi tâm cứu hộ, gọi là chân thật, phước đức là chủ thể đối-trị (năng đối trị) chân thật, phước đức, là viễn ly đối-trị. Và chỉ bày rõ rằng, không chân thật, phước đức đối trừ chấp kia, gọi là viễn ly đối-trị.

Không phải viễn ly đối trị, nghĩa là chúng sinh ở trong khoảng trăm do-tuần, khởi tâm cứu hộ, chẳng phải thật phước đức, là sở đối trị (đối tượng đối trị). Vật ngoại không có mạng, chúng sinh có mạng, gọi

là chân thật phước v.v...

Ngoại đạo chỉ cuộc hạn trong chu vi trăm do-tuần thành luật nghi, v.v... Và nói vật ngoại có mạng v.v..., gọi là không thật phước đức, v.v...

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: "Lời này ngụ ý nói vì giết hữu tình là tánh tội, nên cũng lấy giới tánh chân phước đức làm viễn ly đối trị."

Luận Đối-Pháp chép: "Việc sát sinh, nghĩa là số hữu tình, nên ở đây, trước đã nói tất cả nơi chốn của tất cả hữu tình. Giết cỏ, cây v.v... là gía tội, cũng lấy gía giới không thật phước đức làm viễn ly đối-trị. Cho nên sau đây nói là chỗ ở của chúng sinh chân thật.

Các trường hợp đã nói như thế chỉ bày gia hạnh sát hại. Bảy trường hợp sau đây sẽ nói về sự bạo ác cùng cực:

Do khởi tâm ác, gia hạnh, gắng sức mạnh mẽ hành sát, nên gọi là gia hạnh sát hại như thế, chứ không phải gia hạnh nghiệp đạo. Cho đến thấp nhất là nhặt nhiều con kiến v.v... Xưa văn này nói: "Giết, chết, bẻ chân kiến không có tâm ăn năn, phải biết rằng người đó có thể cắt đứt căn lành."

Ngài Tam-Tạng nói: "Câu nói này bao gồm hai nghĩa: Nếu gọi là bẻ gẫy chân kiến thì sẽ không được trứng kiến. Ngược lại, nếu được trứng kiến thì không dược bẻ gẫy chân kiến. Vì muốn gồm thâu đủ cả hai nghĩa này, nên vẫn giữ nguyện âm Phạm."

Một trường hợp này đủ phân biệt rõ là không lựa chọn sự giết hại, vì gặp sự sống, thì giết ngay không chọn lựa.

Một trường hợp sau cùng, gọi là thời gian sát sinh. Kết trong nghĩa sơ lược có ba lớp:

Lớp đầu nhiếp bốn thành chín, trong đó Luận sư Cảnh nói: "về tướng mạo sát sinh, đó là máu, bùn dính trên tay kẻ sát v.v...

Tác dụng của sát sinh, nghĩa là hại, cực hại, chấp, v.v...

Tác dụng khác nhau giữa nhân-duyên sát sinh và việc sát sinh. Nghĩa là ở trước kia, có nhiều trường hợp không có sự hổ thẹn.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Về tướng mạo, là trường hợp thứ hai; máu, bùn dính tay người giết."

Tác động rõ ràng: Trường hợp thứ ba: "Hại, cực hại, chấp."

Về nhân duyên, trường hợp thứ nhất: "Tâm giết hại cực kỳ bạo ác, được thể hiện ngay trước mặt."

Tác dụng của việc giết hại khác nhau. Nghĩa là sáu trường hợp sau:

1/ Không hổ thẹn.

2/ Không thương xót.

3/ Chỗ ở của tất cả hữu tình.

4/ Nơi cư trú của chúng sinh chân thật.

5/ Cho đến thấp nhất, chỗ của các chúng sinh, có tập hợp nhiều kiến v.v...

6/ Đối với việc sát sinh, nếu chưa xa lià. Lại giải thích: "Về tướng mạo thì trường hợp thứ nhất; về tác dụng thì trường hợp hai, ba; về nhân-duyên thì trường hợp thứ tư, thứ năm; về tác dụng khác nhau của sự giết thì bốn trường hợp còn lại."

Nay, lại giải thích: "Ba trường hợp đầu như thứ lớp, phối hợp, trường hợp thứ ba trong chín trường hợp. Tác dụng khác nhau của sự, thứ tư phối hợp với sáu trường hợp sau. Trường hợp thứ hai lại trong thứ lớp, Luận sư Cảnh nói: "Sự khác nhau giữa sát sinh và như thật sát sinh. Nghĩa là giết cỏ, cây v.v..., nên gọi là sự sống, chẳng phải thật giết. Nếu giết hữu tình, thì gọi là thật sát.

Giết, đối tượng giết, sát sinh, gọi là kẻ sát sinh, nghĩa là chủ thể giết chúng sinh có mạng, gọi là kẻ sát sinh, thì đủ rõ giết cỏ, cây, v.v... không gọi là kẻ sát sinh."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đây là nhiếp chín làm ba: Nói sát sinh như thật, thì trường hợp thứ nhất, sự khác nhau của sát sinh, thì bảy trường hợp kế. Chỗ sát, sát sinh, gọi là sát sinh là trường hợp thứ chín. Người chưa thọ giới, v.v... khởi việc thiện đến nay, hành động sát sinh, thường gọi là kẻ sát sinh. Sau khi thọ giới, không được tên gọi là đó."

Nay, lại giải thích: "Sát sinh như thật, nghĩa là trường hợp thứ sáu, thứ bảy, nghĩa là tất cả chỗ hữu tình và chỗ chúng sinh chân thật.

Sự khác nhau của sát sinh. Nghĩa là năm câu trước, chỗ sát, người sát sinh là trường hợp thứ tám. Gọi là kẻ sát sinh, là một trường hợp sau cùng.

Trường hợp thứ ba, lại nữa, nhiếp chín thành một, gọi là chung là sát sinh Bổ-đặc già-la.

Trong không cho mà lấy có hai:

1. Giải thích văn kinh.

2. Tóm tắt nghĩa kết thành.

Trong phần trước, đầu tiên nêu trường hợp chung, kế là giải thích riêng mười bốn trường hợp.

Hoặc chứa nhóm, hoặc dời đổi. Những vật dụng bằng tiền, lúa v.v..., gọi là chứa nhóm bò, dê v.v..., gọi là dời đổi.

Chỗ ở vắng vẻ, hoặc sinh, nghĩa là lúa mạ, v.v..., hoặc tập hợp di

chuyển như trước. Hoặc chủ vật kia, không phải trước đã cho. Như cách trả nợ, chủ tài trước đây không để ý trả nợ, nên gọi là không cho.

Trường hợp kế không xả. Nghĩa là không khởi tâm cho, gọi là không xả, không bỏ rất dễ hiểu.

Thao-thiết. Nghĩa là tham của là thao, tham ăn là thiết. Trong khi biện luận, lý lẽ của người khác vượt trội hơn, không tự thanh tuyết, gọi là không thanh thủ. Dù rằng cạnh tranh mà vẫn được của kia. Của ấy chẳng phải là vật của mình mà giành lấy, gọi là bất tịnh thủ.

Tóm tắt nghĩa có hai:

Trong phần trước Pháp sư Khuy Cơ có hai giải thích;

1/ "Kết hợp 14 trường hợp thành ba:

a) Do trộm vật này, nên thành không cho mà lấy, là sở hữu của người khác thuộc trường hợp đầu trước.

b) Hoặc ở chỗ này như sự khác nhau về trộm cướp như thật kia, có nghĩa là mười một trường hợp kế.

c) Vì trộm cướp, nên mắc phải lỗi này, là hai trường hợp thứ mười ba, mười bốn.

2/ "Là năm kiết:

a) Do việc trộm này, nên kết trường hợp thứ năm, thứ sáu.

b) Hoặc ở chỗ này, kết bốn trường hợp đầu.

c) Như sự khác nhau của việc trộm kia, kết trường hợp thứ tám trở xuống, cho đến trường hợp thứ mười ba.

d) Như thật trộm cướp, kết trường hợp thứ bảy.

đ) Do trộm cướp nên mắc phải lỗi này, kết trường hợp thứ mười bốn

Nay, lại giải thích:

1/ Do trộm này, nên trở thành không cho mà lấy, tức là bốn tường hợp đầu.

2/ Nếu ở chỗ này, như trộm cướp như thật khác nhau kia, nghĩa là tám trường hợp kế.

Do cướp trộm nên mắc phải lỗi này, thì hai trường hợp sau cùng là một kết, như văn.

Nghiệp đạo rốt ráo không cho mà lấy. Như Đối-Pháp nói: "Nói lấy làm cái mình có "trong dục tà hạnh, tán đầu, giải thích văn kinh, sau, kết tóm tắt nghĩa.

Trong phần trước, trước nêu trường hợp chung. Sau, giải thích riêng về mười trường hợp:

1/ Được cha mẹ, v.v... giữ gìn.

2/ Có trị, phạt.

3/ Có chướng ngại. Đây là nói về ba cách giữ gìn người nữ.

4/ Thê, thiếp của người.

5/ Thuộc về người khác, mà chưa thích ứng với ba cách giữ gìn của người, đồng như trước.

6/ Hoặc do hành hung.

7/ Hoặc do sức cưỡng hiếp.

8/ Hoặc do âm thầm lén lút.

9/ Mà thực hiện việc hành dục.

Bốn trường hợp này đủ chứng tỏ xâm phạm sự gìn giữ của người.

10/ Dục tâm với dục hạnh thật là phi lý đối với việc này, đây là tự gây nên tội lỗi đối với thê thiếp của mình.

Phi đạo. Ở đây có ba nghĩa:

1) Không phải đường sở hành, nghĩa là chẳng phải sản môn, của chi phần, v.v...

2) Không phải số đạo vượt quá năm lượng

3) Phi lý nghĩa là như pháp thông thường, và tất cả người nam, bất nam.

Quyển năm mươi chín: “Phi xứ, phi lượng, phi thời và không hợp lý, nam và bất nam.

Phi xứ, nghĩa là đặt vào chỗ Phật, Pháp, Tăng; giường, chiếu của cha mẹ; chỗ dất không bằng phẳng, v.v..., nơi tăng-già-lam, v.v...

Phi thời: Thời gian người vợ đang bị bệnh, khi mang thai và cho con bú, v.v...

Nói về sáu việc mờ tối v.v... (rộng như quyển năm mươi chín có giải thích)

Nghiệp đạo của dục tà hạnh, rốt ráo. Nghĩa là việc giao-hội thành.

Trong nghĩa tóm tắc, gồm có ba. Luận sư Cảnh nói: “Đối tượng hành dục kia, nghĩa là kết hợp ba cách gìn giữ của vợ người, người con gái ở chỗ trước. Là cảnh giữ gìn của người khác là đối tượng hành dục kia. Cho nên nói rằng: “Hoặc đối tượng hành dục kia.”

Sự khác nhau của hành dục. Nghĩa là kết hợp sự lén lút hành tà dục, sức cưỡng hiếp, hành hung ở trước.

Hoặc dục tà hạnh, nghĩa là kết hợp phi đạo, thời gian, vị trí của người vợ mình mà gây nên tội lỗi.”

Pháp sư Khuy Cơ nói:

1. Nếu đối tượng hành dục kia thuộc sáu trường hợp trước thì cho

dù là chỗ được hành dục đi nữa, cũng thành tội.

2. Nếu sự hành dục khác nhau thuộc về ba trường hợp kế, thì đó là hành dục phi lý.

3. Nếu dục tà hạnh thuộc về hai trường hợp sau, thì thành nghiệp đạo. Sự này lấy riêng tự giữ gìn làm trường hợp thứ hai, cho nên, cộng thành mười một trường hợp.

Có chỗ nói là mười trường hợp, đã giải thích như trên.

Trường hợp riêng trong nói dối có mười:

Nếu đã biết, nghĩa là tùy thuộc vào lời nói đã trải qua ba chỗ trước, Luận sư Cảnh nói: "Tùy thuộc ba chỗ trước, có đối tượng thấy, nghe mà khởi nói dối.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nghĩa là tùy thuộc vào ba điều nghe, hay, biết mà biểu hiện qua lời nói dối.

"Nếu đã thấy"trở xuống, là tự khởi riêng để nói, nên ở ba chỗ. Nhưng cái biết ở đây là do sự kết hợp mà biết, chớ không phải cái biết trong bốn, vì cái biết đó còn hạn chế, còn cái biết này thì rộng.

Sự rốt ráo của nghiệp đạo. Luận Đối-Pháp chép: Thời gian, chúng và đối với lời nói, nghĩa là lãnh hội, nhận hiểu.

Trong nghĩa tóm tắt có bốn:

1. Vì dựa vào nơi chốn, nên kết hợp với năm trường hợp đầu.

2. Vì thuyết khác, nên kết hợp với hai trường hợp kế.

3. Vì nhân-duyên, nên kết với hai trường hợp kế, nhân mình, nhân người.

4. Vì phá hoại tưởng, nên kết hợp với một trường hợp sau.

Trường hợp riêng trong lời nói chia rẽ có bảy.

Bốn trường hợp phá hoại sự hòa hợp v.v... Cảnh Luận-sư nói: "Người phá hoại sự hòa hợp sau đây:

Người khác nghe giảng nói giáo lý, vui mừng xa cách. Theo dấu người xa cách, nghĩa là sợ e họ lại hòa hợp, nên tỏ vẻ xa cách đối với người kia là tốt.

Mừng vì phá hoại sự hòa hợp. Nghĩa là người kia đã có ý ly tán, tâm ưa thích nhiễm ô.

Ưa in dấu xa cách. Nghĩa là người hay phá hoại đối với người khác, trái với nỗi mừng về sau, mừng, vui in dấu xa cách, cho đó là tốt đẹp."

Luận sư Thới nói: "Mừng vì xa cách, nghĩa là nói về lúc phá hoại phương tiện ngữ của người trước, có thể nẩy sinh phá ngữ, nghĩa là bảo người khác xa cách nỗi mừng.

Tùy theo dấu vết xa cách. Nghĩa là mừng khi phân biệt về cảnh biệt ly của người càng vui mừng thêm.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Trường hợp thứ ba, dù tỏ vẻ vui mừng, nhưng chưa sinh phiền não. Trường hợp năm đối với trường hợp thứ ba; trường hợp sáu đối với trường hợp thứ tư, hai trường hợp này mới có phiền não sinh.

Trường hợp thứ bảy, nói người hay nói lời chia rẽ, nghĩa là hoặc không nghe, hoặc vì phương tiện của người khác.

Luận sư Cảnh nói: "Chính khi nói lời chia rẽ, hoặc người kia không nghe mà không phá hoại, hoặc dù người khác nghe là dùng Trí phương tiện quát-sát lời người kia nói, như phá hoại nhau mà vẫn không cách ly, cho nên nói rằng hoặc người khác không nghe, hoặc phương tiện của người khác, đều trở thành chia rẽ.

Thập-địa chép: "Người kia dù không chia rẽ mà gọi là nói lưỡi hai chiều. Như người kia không não cũng gọi là ác khẩu."

Luận-sư Bị nói hai giải thích:"

1. Người bị phá đôi khi vì ở xa, nên không nghe lời nói chia rẽ, hoặc dù ở xa mà vẫn sai người khác tìm hiểu, nên tìm cách bảo người chuyển lời lại.

2. Đối với người khác không nghe, có riêng người bên cạnh chuyển lời cho người trước, chớ không phải chỉ phá người mà thành nghiệp đạo. Người bên cạnh chuyển lời, cũng gọi là lời nói gián cách. Nói phương-tiện của người khác là ý ở đây."

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: "Nghĩa là lúc nói chuyện, người khác hoàn toàn không nghe, lắm lúc dù họ có nghe, mà lại tìm cách chối bỏ lời chia rẽ kia."

Trên đây là giải thích về nói lời chia rẽ trong kinh, chứ không phải chính giải thích về nghiệp đạo.

Luận Đối-Pháp nói về sự rốt ráo. Nghĩa là đối tượng phá đã nhận hiểu cách thức (phương tiện) trong đây. Vì người khác nhận hiểu, nên có thể là nghiệp đạo, vì người khác không nghe, nên chỉ là nghiệp đạo gia-hạnh. Do đó, thông qua việc giải thích kinh, cũng không có lỗi.

Phương tiện của người khác: Nghĩa là bảo người khác nói lời phương tiện chia rẽ, người khác chưa nhận hiểu và người khác không nghe, cả hai người này đều là nghiệp đạo gia-hạnh. Nhân giải thích văn kinh cũng không phải chính giải thích về nghiệp đạo.

Hoặc có nghĩa nói: "Chỉ nơi lời chia rẽ, nếu người khác không nghe và người khác có cách không tiếp nhận, đều là nghiệp đạo. Điều

này trái với quyết trạch quyển 60 đã nói.

Rốt ráo ở đây nghĩa là đối tượng phá nhận lãnh, cho nên, thuyết trước là hay.

Trong phần kết có năm trường hợp:

1, Ưa thích chia rẽ, là kết trường hợp đầu.

2, Phương-tiện chưa hoại, là kết trường hợp hai.

3, Phương tiện đã phá hoại, là kết trường hợp thứ ba, thứ tư.

4, Tâm nhiễm-ô, là kết trường hợp năm, sáu.

5, Phương tiện của người khác, là kết trường hợp thứ bảy.

Trong lời nói thô ác: là Giải thích rải rác văn kinh, mười hai trường hợp đầu, nói về ngữ mầu-nhiệm trước, là nói về ngữ thô ác.

Mười hai trường hợp là: lời không có nhiễu động, lời nói vui tai, lời nói hài lòng, lới nói đáng yêu, lời nói đứng hàng đầu; lời nói, tốt đẹp; lời nói rõ ràng; lời nói dễ hiểu, lời nói có thể ban cho công lao.

Lời nói không có chỗ nương tựa; lời nói quấy có thể nhàm, trái; lời nói vô biên, vô tận.

Kế là gồm thâu mười hai thành ba:

1- Thi-la ngữ: Nghĩa là một ngữ đầu;

2- Hoan hỷ ngữ: Nghĩa là ba ngữ kế.

3- Thuyết pháp ngữ: Nghĩa là tám ngữ sau, tức sau cùng ngữ này lại có ba thứ:

1) Sở thú viên mãn ngữ: Nghĩa là một ngữ đầu, tức ngữ đứng ở trước hết

2) Văn từ viên mãn ngữ: Hai ngữ kế, nghĩalà ngữ mầu-nhiệm tốt đẹp, ngữ rõ ràng.

3) Phương tiện viên mãn ngữ: Là năm thứ còn lại.

"Lại nữa ở thời vị lai v.v... "trở xuống, tức mười hai thứ ngữ trên, thể theo thế gian phân biệt lại có ba thứ, nghĩa là mười hai ngữ mầu nhiệm mà Chư Phật vị lai sẽ nói, gọi là khả ái ngữ. Chư Phật quá khứ từng nói, gọi là khả lạc ngữ, Chư Phật hiện tại đang nói và chính thức lãnh thọ sinh ái lạc cho người khác, được mang tên là ngữ khả hân (ngữ đáng ưa), ngữ vừa ý. Nên biết tức đẳng hoan-hỷ ngữ, gọi là lời nói mà vô lượng chúng sinh yêu, đáng mến thích, vừa ý, tức đẳng hoan-hỷ ngữ thứ hai trong ba ngữ trước. Trong kinh ấy gọi là ngữ vô lượng chúng sinh yêu mến, v.v...

Ngôn, tức là lời nói pháp, gọi là Tam-ma-hê-đa-ngữ, tức là ngữ thuyết pháp thứ ba trong ba ngữ trước.

Trong kinh ấy gọi là Tam-ma-hê-đa-ngữ, tức là ngữ thuộc chi thi-

la, gọi là do vô hối, v.v... lần lượt dẫn sinh ra Tam-ma-địa-ngữ.

Từ trên đến đây, nói về ngữ mầu-nhiệm.

Sau đây nói về ngữ thô ác:

Nói ngữ sâu độc, ngữ thô lỗ trong đây. Nghĩa là trong lời nói thô ác này cũng có rất nhiều, nghĩa là lời nói sâu độc; lời nói thô lỗ. Ngoài ra những lời nói thô ác trái với phẩm Bạch ở trước, nên biết: Theo thứ lớp trái với ngữ trước, gọi là ngữ khuấy động, ngữ không vui tai, v.v...

Cho nên lời nói thô có mười bốn trường hợp. Do nói về ngữ mầu-nhiệm được giải thích, đều có kết cong vạy, nên không có nghĩa sơ lược.

Mười hai trường hợp riêng trong lời nói thêu dệt:

Năm trường hợp đầu, gọi là lời nói tà nêu tội, đây là trái với năm đức nêu tội mà luật nói, rất dễ hiểu.

Sau trường hợp kế, gọi là ngữ tà thuyết pháp; một trường hợp sau, gọi là ngữ phóng dật.

Kết tóm tắt về lời nói thêu dệt trong ba thời: Lời nói thô ác trước và lời nói thêu dệt ở sau.

Rốt ráo. Nghĩa là phát ra lời nói thêu dệt kia, tức hai thứ này trong tham dục, gọi là chung là vật, nghĩa là tài vật và công cụ. Rốt ráo nầy: Nghĩa là thông thường sở hữu của người kia nhất định sẽ thuộc về ta, do giữ lấy tính tham vật v.v... của mình, dù có tham nhiễm, nhưng vì không phải tăng thượng, nên chẳng phải tham đạo.

Tự tánh trong nghĩa sơ lược, nghĩa là trường hợp đầu. sở duyên (đối tượng duyên) nghĩa là hai trường hợp kế, một trường hợp sau cùng của hành tướng trong sân-nhuế.

Luận sư Cảnh giải thích: “Trường hợp riêng có ba: Trường hợp đầu là tự tánh sân. Sẽ giết, sẽ hại: Nghĩa là đối tượng duyên của sân. Sẽ làm cho người kia suy đồi, hao hụt; sẽ tự gánh lấy mọi nỗi lo lắng, não nề, đây là hành tướng của sân. Về nghĩa sơ lược như tham.”

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Trường hợp riêng có năm: Trường hợp đầu là tự tánh sân; bốn trường hợp còn lại là đối tượng duyên của sân, không có hành tướng, nhưng vì đối tượng tham phần nhiều bằng nhau, nên nói rằng, nghĩa giản lược như trước, chủ yếu là đối với hữu tình, mới thành nghiệp đạo, phi-tình thì nhẹ.

Rốt ráo nghĩa là quyết định sẽ hại, trong tà-kiến có hai:

1/ Giải thích văn kinh.

2/ Kết nghĩa giản lược.

Trong phần trước, trước là nêu trường hợp chung, kế là chỉ rõ

mười bảy trường hợp riêng. Nghĩa là do ba thứ ý ưa thích, vì chẳng bác bỏ sự thí cho:

1/ Do chấp mắc của cải, với ý ưa thích nên nói là không có thí cho.

2/ Do kiến thủ chấp lấy đoạn kiến, tà-kiến kia. Tà-kiến vì được tịnh ý ưa thích, nên khởi tà-kiến, mạn, không có yêu thích, phụng dưỡng, bố thí.

3/ Chấp thờ lửa, tế trời, cho là ý ưa thích rốt ráo (ý lạc rốt ráo). Chê bai không có tự tế, thờ tự, bố thí, không có chủ thể trị trong diệu hạnh, ác hạnh, nghĩa là sự phước nghiệp.

Ba thứ keo kiệt, phạm giới, tán loạn, gọi là đối tượng bị dứt trừ.

Chẳng phải bác bỏ duyên y xứ của lưu chuyển. Nghĩa là bốn họ Sát-đế-lợi của đời trước làm duyên lưu chuyển cho Sát-đế-lợi của đời này. Đời này lại làm duyên lưu chuyển cho đời sau, chê bai không có bốn dòng họ v.v... của đời này, đời khác làm duyên y xứ cho lưu chuyển. Cho nên nói không có đời này.

Trong bác bỏ không có cha mẹ. Mẹ là duyên nương gá, cha là duyên chủng-tử.

Đã đi đến đều là phiền não riêng, vì rất lặng lẽ, nên gọi là chánh chí, nghĩa là Niết-bàn.

Chánh hạnh,nghĩa là Đạo đế, trong nhân hữu học, gọi là thế gian này. Lúc ở quả Vô học, gọi là Thế gian kia. Vì tự công việc mà sĩ phu đã làm, nên gọi là tự nhiên, nghĩa là A-la-hán do tự công sức của sĩ phu mà được quả Vô học này, nên gọi là tự nhiên.

Không tuệ: là thứ sáu, là lậu tận thông.

Trên đây là bác bỏ không có pháp chân A-la-hán. Dưới đây lại nói bác bỏ không có kiến, tu vô học đạo. Về nghĩa lược có hai:

1/ Trong trường hợp thứ nhất, không kết hai trường hợp đầu: Chê bai nhân, nghĩa là không có thí cho v.v... và không có diệu hạnh, ác hạnh. Chê quả, rất dễ hiểu.

2/ Trong chê bai công dụng có bốn:

a- Thể gieo trồng: là không có cha.

b- Nhậm trì: là không có mẹ.

c- Qua lại: là không có đời khác.

d- Cảm sinh nghiệp.

Luận sư Cảnh nói: “Nghĩa là chê bai không có Vô tưởng, Vô Sắc, cảm công dụng của sinh ra nghiệp.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Không có hữu tình hóa sinh tức Trung

hữu.”

Quyển thứ ở trước nói không có hữu tình hóa sinh, là không thể được thấy tướng sinh, tử, hoặc sinh lên Vô Sắc; hoặc vào Niết-bàn, tức bác là không có, gọi là không có hóa sinh.

Luận kia y cứ sinh hữu, luận này y cứ Trung hữu. Vì đối tượng so sánh, nên cũng không trái nhau.

Nghiệp, nghĩa là công dụng. Trung hữu có thể chuyển thức đến sinh hữu ở tương lai, nên gọi là cảm nghiệp sinh.

A-la-hán trở xuống đều là sự thật, duyên lưu chuyển trong nghĩa giản lược thứ hai, nghĩa là không có sĩ phu lưu chuyển đời này, đời khác, không có mẹ, không có cha. Nghĩa là không có hữu tình hóa sinh.

Trong vấn đề này, Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Trung hữu, sinh hữu, gọi là chung là Sĩ phu. Không có A-la-hán, v.v... Gọi là chê bai đối-trị, hoàn diệt.

Lại, bài báng lưu chuyển, nên biết rằng chê bai nhân, không chê bai tự tướng. Nghĩa là giải thích về lưu chuyển trong kết thứ hai, ý nói không chê bai tự thể không có thế gian, cha mẹ chỉ chê bai không có nghĩa của nhân từ nơi này đến nơi khác. Cha mẹ, v.v... là nghĩa của nhân, của chủ thể nhậm trì. Chê bai hoàn-diệt cũng là chê bai công đức của Diệt, Đạo, không chê bai người này.

Rốt ráo này, nghĩa là quyết định chẳng phải chê bai.

Trong mười thiện nghiệp đạo, trước là nêu chung, trái với mười điều ác ở trước, rất dễ hiểu chỉ nói về điểm bất đồng. Nhưng phân biệt rõ ràng giữa hai nghiệp đạo ly khai tà-dục và lìa nơi dối, trái với dục tà hạnh.

Vì suốt đời tu hành, vì tu hành lâu xa. Nghĩa là đầu tiên là giới Thanh-văn, sau là giới Bồ-tát. Vì chỗ tranh luận trong trắng như tuyết, gọi là “Thanh” v.v... Thật chất không có trái phạm, gọi là “Tịnh”.

Dưới đây dù nêu bốn trường hợp, nhưng chỉ lấy quan-điểm đều cùng có: vừa thanh, vừa tịnh, gọi là tín thanh tịnh của A-la-hán.

“Không do ái nhiễm”trở xuống là bốn trường hợp giải-thích chánh hạnh thanh-tịnh. Phải biết rằng, nghĩa giản lược tức là trong đây, là trong ba thanh-tịnh, trong trái với có thể kiến lập nói dối, nghĩa là đối với A-la-hán kia, trái với sự tranh cãi kia, nên có thể kiến lập là bậc chánh chứng, nghĩa là không có bè đảng riêng. Vì sâu sắc đáng tin, nên có thể kiến lập là người chứng lý. Trong ba nhiếp thọ thì:

1, Dục, thắng-giải, trước là đáng tin, đáng gửi gắm, vì quyết định ý lạc.

2, Bảo hộ, gánh vác thì nên kiến lập vì đáng gửi gắm, đáng tin cậy.

3, Tác dụng, thì không có giả dối, lừa đảo, tức là khởi tác dụng chân thật.

Trong sự khác nhau của pháp tướng, trước là nêu, sau, giải-thích. trong giải thích, đầu tiên là bất thiện, sau là thiện. Luận sư Cảnh nói: “Trong văn đối với chúng sinh khác. Khác là phân biệt với tự sát, không thành nghiệp đạo.

Chúng sinh: là phân biệt với giết cỏ, cây, không thành nghiệp đạo.

Dục lạc: là cố khởi tâm sát, phân biệt với giết lầm.

Khởi tâm nhiễm. Nghĩa là phân biệt với Bồ-tát, vì đại bi hành sát, chứ không có tâm nhiễm, cũng không phải nghiệp đạo v.v... Cho đến trở xuống, đều nói là khởi tâm nhiễm, đều phân biệt với Bồ-tát. Bồ-tát vì đem lại lợi ích cho chúng sinh, nên thị hiện thực hành đủ mười điều ác, nhưng không phải nhiễm ô.

Pháp sư Khuy Cơ lại giải-thích: “Quyển năm mươi chín chép: mười nẻo nghiệp đạo ác có năm tướng khác nhau:

1, Sự. 2, Tưởng, luận Đối-Pháp nói là gia-hạnh. 3, Dục lạc. 4, Phiền não. 5, Cứu cánh.

Sát sinh v.v... như thế đối với chúng sinh khác, gọi là Sự, vì tự sát và sát phi tình không phải nghiệp-đạo. Người khởi sát vì dục lạc, gọi là tưởng, vì khởi tưởng hại chúng sinh, có thể sinh tưởng dục lạc từ quả gọi là _ Người khởi tâm nhiễm ô, gọi là dục lạc. Vì dựa vào tưởng này, nên tâm nghĩ rằng: “Ta sẽ hai chúng sinh vì khởi dục lạc.”

Khởi phương tiện sát, gọi là phiền não, vì tham, sân, si là phương tiện.

Trong sát cứu cánh nói rằng: “Tất cả thân-nghiệp, gọi là cứu cánh. Hoặc không có gián cách; hoặc thời gian sau chết; hoặc trong bốn thứ này: 1. Sự. 2. Dục lạc. 3. Phiền não. 4. Phương tiện, là tưởng, Luận Đối-Pháp nói là gia hạnh.

Tướng thứ năm là cứu cánh (rốt ráo), hoặc phương tiện: Nghĩa là nghiệp đạo gia hạnh.

Giản lược không có tưởng kia. Nhân tiện nói là phương tiện, phương tiện chẳng phải nghiệp đạo. Chín nghiệp khác y theo đây nên biết.

Chứng ngụy trong nói dối. Nghĩa là chứng giả dối trong thấy, nghe, hay, biết là không thấy v.v...

Trong nghiệp đạo của lời nói thô ác, nghĩa là đối với hữu tình khác. Ở đây y cứ ở lời nói tăng thượng thù thắng. Luận Đối-pháp v.v... nói là chỉ nói ra lời ác, là thành nghiệp đạo. Hoặc đối với hữu tình, mới thành nghiệp đạo, phi tình không đối đều chẳng thành nghiệp đạo.

Quyển sáu mươi chép: "Nghiệp-đạo của lời nói thô khởi ở chỗ hữu tình."Văn luận này cũng nói là "đối với hữu tình". Nhưng quyển năm mươi chín và Đối-pháp nói là lời nói nhiễm thô ác, mới thoát ra sự thóa mạ, chê bai. cho nên nói phát ngôn, gọi là rốt ráo, chớ chẳng phải đều là nghiệp đạo.

Trong lời nói thêu dệt, không nói là cảnh. Nghĩa là độc đầu ỷ ngữ chỉ nói ra thì thuộc về nghiệp-đạo, vì hợp với ngữ khác cũng có cảnh. Ba nghiệp đạo sau không đồng với tiểu luận nói không có phương tiện, vì nếu khởi hiện tiền thì là căn bản.

Quyển sáu mươi chép: "Ba thứ: Sát sinh, ngữ thô, sân nhuế. Tham, sân,si là gia-hạnh, sân là rốt ráo.

Không cho mà lấy. Ba thứ: dục, tà hạnh, tham dục, là gia hạnh, tham là rốt ráo.

Ba thứ: Nói dối, chia rẽ, thêu dệt, ba là gia hạnh, ba là rốt ráo, tà kiến thì ba là gia hạnh; si là rốt ráo.

Lại nữa sát sinh, tà hạnh, nói dối, chia rẽ, nói thô, sân nhuế, sáu nghiệp đạo này khởi lên đối với hữu tình.

Không cho mà lấy và tham dục, khởi từ chỗ của cải. Hữu tình và vật đều là tư tài.

Nghiệp đạo nói thêu dệt, gọi là chỗ thân khởi. Nghiệp đạo tà-kiến khởi từ chỗ các hành, vì chê bai vô-vi, không gần gũi, chấp mắc.

Trong mười nghiệp đạo thiện, mỗi nghiệp đạo đều có năm duyên, như lý nên biết.

Kết dưới thành ba nghiệp, như văn.

Trong mười hai thứ nghiệp nhân của đoạn lớn thứ ba, ba thứ đầu là tướng bất thiện; bốn thứ do sức của mình, năm là do sức người khác, sáu là do bị vua v.v... Xua đuổi ép ngặt, bảy là đã được vật của mình, mà còn sinh tham dục, v.v... Vì trước kia, tham vật của người, giờ đây yêu của mình, v.v..., nên thành khác nhau. Tám là người vì sợ hãi mà làm nghiệp sát, v.v..., như vì sợ người khác mà hành sát, v.v... chín là bị tổn hại, như loài chuột gây tổn thất vật, v.v... mười là vì đùa giỡn, vui chơi, nên làm việc sát, v.v... mười một là tưởng pháp, làm đạo lý. Như chấp rằng, giết hại chúng sinh cho là chánh pháp, v.v... mười hai là Tà-kiến, vì bác bỏ không có nhân quả.

Đã nói nghiệp nhân ác, nghiệp nhân thiện, trái với ở đây nên có thể biết.

Trong giai đoạn nghiệp thứ tư, do nhuyến bất thiện, nên đọa vào loài bàng sinh, v.v...

Kinh Thập-Địa nói: "Súc sinh phẩm trung sinh; đọa phẩm hạ trong ngạ quỷ", không đồng với luận này.

Quỷ có hai thứ: 1/ Phước đức. 2/ Quỷ phước mỏng. ở đây y cứ loài bạc phước, nên thuộc phẩm trung. Vì luận kia y cứ phước đức, nên thuộc phẩm hạ, cũng không trái nhau.

Hiện tại khởi, gọi là nghiệp của giai đoạn sinh. Nghiệp đã từng gây tạo trong quá khứ, đã sinh, đã diệt, chỉ có hạt giống nghiệp, gọi là nghiệp ở giai đoạn tập khí.

Du-già Luận Ký quyển hai (Phần cuối hết).

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 3 (Phần Đầu)

BẢN LUẬN QUYỂN 9

Môn nghiệp thứ năm trong chín môn nói về nghiệp.

Không nói quả sĩ-dụng. Nghĩa là vì lìa ba quả, không có tướng thêm riêng, cho nên, trong cho quả dị-thục chỉ nói về quả Dị thục phải chịu trong Na-lạc-ca.

Luận Đối-Pháp quyển bảy và kinh Nhân Quả đều nói: “Đối với bàng sinh, ngạ quỷ, na-lạc-ca thọ dị-thục.”

Luận kinh ấy y theo dị thục phải chịu quả nghiệp sát ba phẩm thượng, trung, ha. Luận này chỉ y cứ vào phẩm thượng, chỉ nói về địa ngục:

Trong quả Đẳng Lưu, mười trường hợp như tuổi thọ bị rút ngắn, như thứ lớp, phối hợp mười nghiệp đạo ác.

Quả giống với nhân, gọi là quả Đẳng-lưu. Tuổi thọ rút ngắn, thật là quả tăng thượng, giả gọi là đẳng-lưu.

Đẳng-lưu tà kiến, tăng thêm si: Luận Đối-Pháp nói: “Các tà-kiến, là tăng thượng si, thành nghiệp đạo, chỉ có tăng thượng.”

Hỏi: “Nếu vậy thì vì sao nghiệp đạo, gọi là tà-kiến, còn được quả lại gọi là tăng thượng si?”

Đáp: “Tăng thượng si mới là tà-kiến, tà-kiến tức là tăng thượng si. Tà-kiến, tất nhiên có si, có si, chưa hẳn có tà-kiến.

Nghiệp đạo nêu chủ thể nương tựa, nói tà-kiến không nói là si. Được quả nói đối tượng nương tựa, là nói si, không nói tà-kiến, hai môn ảnh lược nhau mà nói, để cho chúng sinh biết nghiệp đạo chỉ có tà-kiến si, vì chung cho hành động, nên không gọi là Nghiệp đạo.

Trong quả tăng thượng, luận này dựa vào một vật để phân tích mười quả, luận Đối-Pháp dựa vào các việc để nói về mười quả, cho nên, vì các một quả không đồng, nghĩa đều khác nhau:

Ở đây có mười trường hợp, cũng y theo nghiệp đạo, thứ lớp phối

hợp riêng. Không tiện nghi, nghĩa là không thuận với lòng người.

Luận sư Cảnh bổ khuyết: "Dựa vào Bà-sa có hai thuyết:

1/ Nghiệp phương tiện chiêu cảm nhân tuổi thọ ngắn ngủi trong loài người, nghiệp căn bản đọa vào đường ác.

2/ Lúc cầm dao định giết người, làm cho sắc mặt không có vẻ sáng suốt, tươi thắm, ngoài giảm biên đủ không sáng sủa, khiến người khác cam chịu biên khổ, đọa vào đường ác chịu khổ.

Cắt đứt mạng sống người khác, không nối tiếp nhau. Về sau tuổi thọ ngắn ngủi trong loài người.

Nay, dựa vào Du-già giải thích như lúc hành động giết người, làm cho người khác chịu khổ, gương mặt không tươi sáng, cắt đứt mạng người khác, lôi kéo chung vào đường ác. Nghiệp này, thế khác, về sau sinh ra nghiệp chướng diệt mang trong loài người, khiến cho mạng căn rút ngắn, gọi là quả đẳng-lưu.

Cho quả hiện pháp: Tức là ba quả trước do nghiệp thiện, bất thiện hiện tại lôi kéo sinh ra.

Trong tám dục, giải, bốn thiện, bốn bất thiện đối nhau để nói thì thành bốn cặp: Cặp đầu, là "duyên của cải của thân",. Cặp kế, là duyên ruộng bi; cặp kế, duyên ruộng kỉnh, và cặp sau là ruộng ân.

Trong nghiệp Vô gián, quyển thứ sáu mươi chép: Lời nói lừa dối. Nghĩa là phá tăng bốn, thuộc thân nghiệp; trong đó ba là sát sinh.

Gia hạnh sát sinh . Nghĩa là làm cho thân Phật chảy máu, tùy theo sự thích hợp, thì lấy hai nghiệp thân, ngữ để làm tự tánh.

Giải thích riêng về nghĩa phá tăng, sơ lược có mười một điều:

Tăng phá. Thân của tăng bị phá không hòa hợp trong bất tương ưng làm tánh. Vô phú, vô ký dựa vào thức Dị-thục, vì không hòa hợp với pháp luân, v.v...

1/ Thể của chủ thể phá. Là như thuyết trên, là lời nói dối trá từ quả đặt tên.

2/ Là Tỳ-kheo, không phải ở tục.

3/ Kiến hạnh, chẳng phải ái hạnh.

4/ Tịnh hạnh, chẳng phải phạm giới, ý nói oai nghi không trang nghiêm.

5/ Phá chỗ khác, chứ chẳng phải trước Phật, vì các Như-lai không dễ gì khinh khi, bức xúc.

6/ Phá người ngu, không phải bậc Thánh.

7/ Nhẫn dị sư thánh đạo. Nghĩa là năm pháp là Đạo, tám chánh chẳng phải Đạo.

8/ Tất nhiên không trải qua đêm.

Phá pháp luân tăng, có thể làm chướng ngại luân thánh đạo, vì phá hoại hòa hợp tăng.

9/ Phá pháp luân, vì châu này có Phật. Phá yết-ma có ở cả ba châu, vì có giáo.

10/ Phá pháp luân, ít nhất chín người. Đối tượng phá được chia làm hai bộ, vì chủ thể phá là một. Phá yết-ma ít nhất có tám người, vì được chia làm hai bộ, nên phần nhiều cũng không ngăn ngại.

11/ Mới thành Đạo về sau, sắp nhập Niết-bàn. Và lúc ghẻ giới chưa khởi, khi chưa lập cặp thứ nhất chỉ, quán; lúc sau khi Phật diệt độ; khi chưa kiết giới. Đối với sáu giai đoạn này không có phá pháp luân. Ngoài sáu giai đoạn này, thời gian khác, mới có thể phá tăng.

Bài tụng trong luận Câu-Xá chép:

Đầu, sau ghẻ cặp trước
Phật diệt, chưa kiết giới
Sáu giai đoạn như thế,
Không phá pháp luân tăng.

Sư Tát-bà-đa nói: "Phật có nghiệp đời trước, vì oán đối nên có, là sự thị hiện của Đại-thừa.

Hại cha, mẹ, vì phá hoại ruộng ân: Trong năm nghịch này, ba thứ ruộng còn lại đều là phá hoại ruộng đức, do đây thành nghịch. Vì chung cả ba thừa. Năm tội nghịch mà kinh tát-già Ni-kiền-tử nói, không đồng với luận này. chỉ Đại-thừa có, vì đối cơ khác nhau nên cũng không trái nhau.

Trong năm tội nghịch này, tội phá tăng là nặng nhất, vì làm hư hoại pháp thân công đức, vì che lấp đạo giải thoát của người, trời, nhập Thánh, được quả, lìa nhiễm, lậu hết, đều bị ngăn ngại. Cho đến bánh xe pháp trong Đại thiên không xoay; vì thân tâm của trời, người, rồng, v.v... đều rối loạn, nhất định chiêu cảm một kiếp đại tội Vô gián.

Kế là làm thân Phật chảy máu, sau đó giết A-la-hán; tiếp theo là ghết mẹ, ghết cha; những tội sau nhẹ dần. (Các nghĩa môn nói rộng như luận Câu-xá quyển mười tám nói)

Đồng phần nghiệp Vô-gián. Nghĩa là tội đồng loại của nghiệp Vô-gián. Pháp sư Khuy Cơ nói: "Làm ô uế A-la-hán-ni và mẹ là loại hại mẹ. Đánh thân sau cùng của Bồ-tát là loại giết cha. Hoặc làm việc sát sanh ngay nơi miếu thờ trời, v.v..., hoặc bị hư hại nặng nề về việc gửi gắm, hoặc đối với ruộng nghèo khổ, thí vô úy rồi lại gây bức não; đó là loại giết A-la-hán.

Cướp giựt vật của tăng, là loại phá tăng; phá hoại linh miếu, v.v... là loại làm thân Phật chảy máu, hoặc gọi là loại chung, không cần phối hợp riêng.

Nay giải-thích: Làm ô "Nhiễm ni vô-học, là loại giết A-la-hán; làm ô nhiễm mẹ, là loại giết mẹ. Đánh Bồ-tát thân sau cùng và phá hoại linh miếu là lám thân Phật chảy máu. Cướp giựt vật của tăng là loại phá tăng. Hành động khác là loại giết cha, v.v...

Nói cướp giựt vật của tăng, Luận sư Cảnh nói: "Vật của tăng thường trụ. Do có vật này, tăng môn tụ tập, bố-tát, nói giới. Do cướp đoạt vật này, nên tăng không được hòa hợp, chẳng hạn người khác muốn cho tăng vật dụng, tự tìm cách để vật đó thuộc về mình. Các Luận sư Bị, Thái và Cơ đều giải thích đại khái đồng, nhưng Pháp sư Khuy Cơ nói: "Vật của Tăng, là những vật dụng do đâu mà tăng có?". Luận sư Thái nói: "Đã xếp vào vật của Tăng mà cướp đoạt, v.v... có khác đôi chút."

Hỏi: "Theo luận Đối-Pháp quyển tám và văn dưới của luận này, đều nói về năm nghiệp Vô-gián là hoàn toàn là sinh thọ, sao trong đây nói là có hiện thọ?"

Luận sư Cảnh đáp: "Năm nghiệp vô gián, là y cứ xứ định để nói, còn trong các kinh, luận phần nhiều nói sinh thọ. Về mặt lý, thực chất có cả hiện sinh, hậu thọ. Như gây ra nhiều tội nghịch, tất nhiên, đối với thân hiện tại nếu chịu khổ nhẹ thì ở sau, thân sau, sẽ thọ khổ nặng hơn. Thế của nghiệp chưa hết, chết đi, sống lại trong địa ngục, nghĩa địa ngục là sẽ chịu quả báo sau.

Cho nên trong luận Đối-Pháp quyển tám nói: "Như kinh ấy nói rằng: "Do nghiệp Vô-gián thường thường chết, sống ở trong địa ngục, để chịu khổ lớn dị-thục."

Về sau bổ khuyết: "Nghiệp nghịch kia cũng được hiện quả, vì khổ nhẹ, nên không được nói, từ đầu tiên đến phần vị, gọi là tác hiện thọ; từ nghiêm trong là hàng đầu, chỉ nói sinh thọ."

Pháp sư Khuy Cơ lại giải-thích: "Đây là y cứ ở hành vi tội nghịch, vì đang bị sát, v.v..., nên gọi là thọ hiện pháp. Luận kia dựa vào thứ lớp sinh, đọa vào Vô gián, v.v... gọi là thuận sinh thọ, cũng không trái nhau."

Hỏi: "Nghiệp thuận hiện thọ không cảm quả chung, chẳng lẽ năm nghiệp Vô-gián lại thọ quả riêng hay sao?"

Đáp: "Do nghiệp gia-hạnh thọ quả riêng ở hiện tại. Do nghiệp căn bản thọ quả chung ở tương lai, chứ không phải do một nghiệp hiện và sau

đều thọ. Từ ban đầu được tên, gọi là hiện pháp thọ, tất nhiên, không phải năm Vô-gián không chiêu cảm quả chung, chính là do nghĩa này, nên luận Đối-Pháp nói: "Kẻ gây ra quá nhiều nghiệp Vô-gián, chắc chắn, khổ cụ mà họ chiêu cảm là rất nhiều, dữ dội, nhạy bén và thọ tức khắc mọi đau khổ."

Kinh Ha-Oán Tâm nói: "Do nghiệp Vô-gián, nên chúng sinh bị giam trong Na-lạc-ca, thường chết đi sống lại, chịu khổ dị-thục lớn."

Kinh Bát-nhã, Pháp Hoa cũng nói: "Vì chê bai kinh, nên từ một địa ngục sinh đến một dịa ngục khác, từ địa ngục đầu tiên được đều gọi là thuận sinh-thọ."ở đây cũng như thế."

Hỏi: "Vì sao giết Độc-giác chẳng phải tội nghịch?"

Đáp: "Vì ít nên không nói, được xếp vào loại giết A-la-hán. Hoặc dựa vào kinh Địa-Tạng Bồ-tát nói: "Giết Bích-chi Phật không thành tội nghịch, vì vị ấy không có nói pháp, đem lại lợi ích cho chúng sinh."

Hỏi: "Vì sao chê bai chánh pháp không gọi là tội nghịch? Giải thích: Hủy báng chánh pháp, tội rất nặng, còn hơn cả tội nghịch, cho nên không lập. Hoặc vì đối với con người nói là nghiịch. Ở đây là nói theo chê bai pháp Đại thừa. Nếu theo kinh Tát già Ni-kiền-tử nói về năm tội nghịch, thì chê bai pháp ba thừa là tội nghịch thứ hai."

Cúng dường từ định, v.v... được pháp quả ở hiện đời: Dựa vào lúc mới sinh, nghĩa là như mới xuất Từ định, vô tránh diệt định, được Dự-lưu và quả A-la-hán cũng thế, chứ không phải xuất định đã lâu, về sau không nói Độc-giác, là vì số ít, nên lược qua, thực chất thì cũng được.

Nhất lai, Bất-hoàn vì chẳng phải đầu tiên được quả Thánh, cho nên không nói."

Hỏi: "Vì sao chỉ nói định từ, không nói định bi, hỷ, xả, v.v...?"

Đáp: "Vì hỷ, xả kém; vì Bi có cả tán, vì đối với thế gian, xuất thế gian, lạc, từ, v.v... vượt hơn. Vô tránh, v.v... cũng thế, bên trong chứng chân vô-tránh, bên ngoài thôi dứt các phiền não, vì nguyện trí, v.v... thù-thắng, nên không nói pháp khác.

Về sự khác nhau giữa Tăng Học, Vô học. Luận Đối-Pháp chép: "Đức Phật là vị tăng thượng thủ. Nghĩa là các tăng hiện hữu đối trước Đức phật, hoặc Tăng là đệ tử Phật; Tăng phàm, Thánh Học, Vô học tôn xưng Đức Phật là vị tăng thượng thủ. Vì nói Tăng ở đây chẳng phải là người khác.

Với quả tăng thượng khác, nói là cũng phân biệt do thọ nghiệp quả hiện pháp, nghĩa là chẳng những do người khác mà còn do hiện nghiệp của chính mình được gặp Phật, cúng dường, v.v...

Nghiệp Trời. Nghĩa là người đời phần nhiều cho rằng, thiện, ác do trời, về mặt lý, thực chất do nghiệp, nên gọi nghiệp là trời.

Môn tổn ích có tám:

Bảy môn đầu tức là thân ba, miệng bốn, theo thứ lớp phối hợp. Thứ tám hợp là ba nghiệp-đạo của ý, cũng có thể phân biệt sáu thứ trước. Các nghiệp thứ bảy, thứ tám đều dẫn phát chung. trong nghiệp tăng thượng thứ sáu có sáu. Bốn nghiệp trước có cả thiện, ác. Nghiệp thứ năm bất thiện, nghiệp thứ sáu chỉ có thiện.

Một nghiệp đầu là tướng nhạy bén; nghiệp thứ hai là tướng siêng năng; nghiệp trong tự tánh thứ ba. Ngữ đầu, với bốn sự khảo xét so lường. Kế là thân có ba; ý sau có ba, từ nhẹ đến nặng, khảo xét chung ba nghiệp; so lường riêng mười nghiệp.

Trong nghiệp đạo trước sắc, sau tâm. Trong sắc, trước nặng, sau nhẹ. Trong nghiệp đạo ý, trước nhẹ, sau nặng. Vì tác pháp không đồng, nên cũng không có lỗi. Nhưng ba nghiệp phạt, thì ý nghiệp nặng nhất.

Tà-kiến trong năm kiến cạn hẹp, là rất nặng. Trong năm nghiệp Vô-gián, thì phá tăng rất nặng, vì đối tượng so sánh riêng.

Nay ở đây nói không so sánh với Vô gián, nên nghiệp ngữ nhẹ, về lý không có lỗi.

Trong điên đảo của nghiệp thứ bảy, sát sinh giống như tội đồng phần, nghiệp đạo gia-hạnh giống với căn bản.

Chấp thọ điên đảo chỉ nói cho đến lời nói thêu dệt, không nói ba nghiệp đạo của ý, nghĩa là vì bảy chi của thân, ngữ có cả tánh giới, vì cùng chung đối tượng biết (sở tri), vì dị chấp về sắc.

Trong sự sai khác của nghiệp thứ tám có hai:

1/ Nếu tên của bốn nghiệp vị.

2/ Tùy theo giải thích riêng, nêu vị có bốn:

a. Có năm thứ hai môn.

b. Có mười thứ ba môn.

c. Có một thứ bốn môn.

d. Có một thứ năm môn.

Tác nghiệp. Nghĩa là hoặc nghiệp lo nghĩ; hoặc lo nghĩ rồi; khởi nghiệp thân, ngữ: Xem xét quyết định, lo nghĩ, gọi là tư nghiệp. Phát động sự lo nghĩ vượt hơn, gọi là sự lo nghĩ đã khởi nghiệp thân, ngữ. Hoặc phát động tư, gọi là nghiệp tư, tư này đã khởi hai nghiệp thân ngữ, gọi là tư khởi nghiệp thân, ngữ.

Giải thích này đồng với luận Đối-Pháp, luận ấy nói: "Nghiệp Tư Thế nào? Nghĩa là nghiệp bất động phước, phi phước. Nghiệp Tư rồi là

sao? Nghĩa là nghiệp thân, ngữ, ý.

Ngài Tam-Tạng giải thích: "Trước là nghiệp tư phương tiện; sau là ba nghiệp căn bản.

Không tác nghiệp: Pháp sư Cảnh nói: bỗng nhiên, tâm khởi nghiệp ý tứ, chẳng phải vì được khởi tư tiền phương-tiện của thân, ngữ, mà vì là không có đối tượng khởi hai nghiệp thân, ngữ căn bản."

Luận sư Bị đưa ra hai giải thích:

1/ "Tâm phân biệt nghiệp đã tạo, gọi là tác nghiệp thân tha hồ (mặc tình) mà tác nghiệp, gọi là không tác nghiệp.

2/ Tâm tỉnh ngộ mà tạo nghiệp, gọi là Tác nghiệp. Tâm mê loạn mà tác nghiệp, gọi là không tác nghiệp."

Lại giải thích: "Tác nghiệp, có cả gia-hạnh; nghiệp đạo căn bản; nghiệp biểu, vô biểu, chưa diệt, chưa xả, gọi là tac nghiệp tức căn bản, gia hạnh, hạt giống của hai nghiệp. Nghiệp biểu, vô biểu đã diệt, đã xả, gọi là bất tác nghiệp, vì không thành tựu, vì không có tác dụng vượt hơn."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Các nghiệp biểu gia-hạnh, căn bản, gọi là tác nghiệp, vì có khởi tác. Các nghiệp vô biểu, gọi là bất tác nghiệp, vì không có khởi tác. Đây là chung cho cả nghiệp biểu, vô biểu của ba thừa."

Không nói ý trong nghiệp tăng trưởng, không tăng trưởng

Tám nghiệp vô ký của tự tánh. Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Nghĩa là thiện, bất thiện chẳng thuộc về nghiệp đạo. Tánh của phẩm trung, hạ chẳng phải là tánh vô ký trong ba tánh. Vì tự thể không tăng, gọi là vô ký, hoặc là nghiệp vô ký trong ba tánh.

Chín nghiệp bị hao hụt của sự ăn năn. Quyển tám mươi chín chép: "Các tác nghiệp không tăng trưởng, nếu không có ăn năn hối tiếc, không tu đối trị thì có thể sẽ thọ quả, gọi là nghiệp tăng trưởng. Ngược lại nếu ăn năn hối tiếc, v.v... gọi là nghiệp không tăng trưởng. Hoặc trước kia, nghiệp tăng trưởng do ăn năn hối cải, v.v..., nếu chưa sinh thù oán thì gọi là nghiệp bất tăng trưởng. Nếu không ăn năn hối cải, v.v... thì gọi là nghiệp tăng trưởng."

Quyển sáu mươi chép: "Dựa vào người chưa giải thoát để kiến lập định, thọ nghiệp. Người giải thoát, khởi đạo phục, đoạn."Luận Đối-Pháp chép: "Vì có năm thứ nên tư tạo nghiệp:

1, Được người khác dạy bảo.

2, Được người khác khuyến thỉnh.

3, Không biết rõ.

4, Chấp trước căn bản.

Nghĩa là ba độc che lấp tâm, chấp mắc mạnh mẽ, nhạy bén khởi các nghiệp.

Năm phân biệt điên đảo. Nghĩa là nghiệp ác sẽ làm vượt hơn không có tội. Trong năm căn bản này, chấp trước, phân biệt, hoặc tác, hoặc tăng trưởng, chẳng phải không thọ Dị-thục, vì nặng ba pháp còn lại tuy làm mà không tăng trưởng không hẳn là thọ dị thục vì nhẹ.

Luận Đối-Pháp giải thích: "Tác giả, nghĩa là khởi tạo các nghiệp, để cho nó hiện hành. Tăng-trưởng, nghĩa là sao cho tập khí được tăng ích. Cho nên tư nghiệp, nghĩa là cố lo nghĩ xong, hoặc tác nghiệp, hoặc tăng trưởng nghiệp, v.v..., nghĩa là trong đây, cố tác hoặc tăng trưởng, gọi là "nghiệp cố tư"."

Luận Đối-Pháp chép: "Nghiệp cố tư trái với tăng-trưởng này, vì chung cả tăng-trưởng, không tăng trưởng. Đây là dựa vào tư mạnh mẽ thù-thắng, tương lai nhất định sẽ chiêu cảm Dị-thục, gọi là "nghiệp cố tư". Dựa vào nghiệp đó, chỉ là đối tượng tác (sở tác) của "Cố tư", chứ không phải nghiệp nhậm vận thông qua tương lai được quả, đều gọi là "Cố tư", vì đối tượng so sánh riêng; nên cũng không trái nhau.

Thuận dịnh thọ nghiệp, bất định nghiệp: Ngài Tam-Tạng Pháp sư giải thích: "Lúc thuận định thọ nghiệp, báo đầu cùng có định, bất định thì trái với ở đây."

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: "Chính là nghiệp "Cố tư" ở trước nhất định sẽ chiêu cảm Dị-thục. Nghiệp "không cố tư" ở trước sẽ không chiêu cảm Dị-thục.

Luận Đối-Pháp chép: "Quyết định thọ nghiệp, quyết định có ba:

1/ Tác nghiệp định, do sức nghiệp đời trước, chiêu cảm thân quyết định. Trong đời này, tất nhiên tạo nghiệp này theo kỳ hạn quyết định, cuối cùng không trái vượt, dù thần lực của Phật, v.v... cũng không thể chế ngự.

2/ Thọ định Dị-thục, tức là quả của thuận định thọ nghiệp đã nói ở đây lúc nhất đinh sẽ thọ, vì chưa nhất định.

3/ Phần-vị định: Nghĩa là phần vị định nghiệp của thuận hiện thọ và sinh thọ, nghĩa trong đây rõ ràng: Nếu là nghiệp thuộc về nghiệp đạo thì gọi là thuận định thọ, sau gia-hạnh khởi, có cả định, bất định. Nếu chưa ăn năn, đã giải thoát, sẽ được gọi là định bất nghiệp. Nếu đã ăn năn, đã giải thoát thì gọi là nghiệp bất định.

Luận này nói là tác và tăng-trưởng: Tác nghĩa là tác động hiện nghiệp; tăng, nghĩa là vì tăng-trưởng cho hạt giống.

Nghiệp đã thục, chưa thục. Luận sư Cảnh nói: Trước kia là quả của sinh thục đã xong, công năng của nghiệp đã tiêu hết. Về sau, công năng này vẫn còn nối tiếp mãi.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Nghiệp quả của quá khứ và hiện tại chính thức sinh, được gọi là nghiệp đã thành thục. Nghiệp quả của vị lai và hiện tại, sẽ sinh, được gọi là nghiệp chưa thục.

Trong ba nghiệp tánh, hữu phú vô ký cũng gọi là nghiệp vô ký, vì không phải ba thiện căn, ba bất thiện căn là nhân duyên.

Nghiệp, v.v... thuộc về luật nghi. Nghĩa là nghiệp của luật nghi biệt giải thoát, y theo văn quyết-trạch. Dùng năm căn: như Tín, v.v... và sáu pháp như tư làm tánh. Luật-nghi này vì lấy nhân phát nghiệp, tâm đẳng khởi, nên sáu pháp là thể. Nếu lấy giới thể, chính là lấy hạt giống của bảy chi nối tiếp nhau, bên nghĩa ngăn ngừa sái quấy để giả lập.

Luật nghi biệt giải-thoát hiện hành, hiện khởi một niệm của thân, ngữ, thì tiêu diệt thể của phi luật nghi.”

Luận Đối-Pháp chép: “Tức luật-nghi mà bảy chúng đã thọ: Năm chúng xuất gia và cận-sự, cận-trụ. Do người xuất gia suốt đời xa lìa hạnh ác, hạnh dục. Bởi vì người cận-sự trọn đời lìa hạnh ác, không rời hạnh dục. Do người cận-trụ không thể suốt đời lìa hạnh ác, hạnh dục, cho nên, ba thứ biệt giải-thoát được kiến lập. Hoặc quả của tĩnh lự, đẳng chí là nghiệp thuộc về luật-nghi đoạn. Pháp sư Khuy Cơ nói: “Tĩnh lự, nghĩa là bốn tĩnh lự cõi Sắc, Đẳng chí, nghĩa là bốn cõi Vô Sắc. Quả, nghĩa là dựa vào tĩnh lự Vô Sắc mà công đức được sinh ra do tu.

Đoạn, nghĩa là tức hiện tư tương ưng với Vô Sắc tĩnh lự, để phòng xa các phạm giới cõi Dục, chớ không phải đoạn giới. Quả thì đoạn giới, đoạn quả. Thể thì định sinh luật nghi. Ba thừa thì có cả thân, ngữ; còn Đại-thừa gồm ý nghiệp.”

Có giải thích: “Đoạn, tức là tánh giới của vô vi; quả là luật nghi do định sinh.”

Nay, ở đây giải thích: “Đã nói nghiệp là đoạn quả, không nói đoạn quả, vì đoạn không phải vô vi, như thuyết trước nói là hay. Hoặc là quả và đoạn, vì cả hai đều là thể của giới, nên nhận lấy cả hai. Chỉ vị-chí đầu tiên có đối trị đoạn, trở thành đoạn xa trong các địa trên. các địa này dựa vào định hữu lậu, sinh ra nghĩa giới.”

Quyết-trạch phần chép: “Chỉ cõi Sắc có. Văn này là văn của phần thứ ba thông qua Vô Sắc có.”Luận Đối-Pháp chỉ dựa vào cõi sắc để kiến lập. Luận ấy tự hội ý rằng: “Vì sắc thô của cõi Vô Sắc không có, nên lược không kiến lập.”

Pháp sư Thái nói: "Bốn thiền, bốn định là nhân, đã phát luật nghi gọi là quả. Đây là luật nghi của tĩnh lự Vô Sắc. Lại nữa, gọi là giới đoạn, thì quả định vì dứt được phương tiện "hoặc", nên không phải chính dứt hoặc, vì là hữu lậu.

Nghiệp thuộc về luật nghi vô-lậu. Nghĩa là người kiến Đế do sức vô-lậu mà được tánh viễn ly, tức là đạo cộng giới. Kết quả này đều y cứ ở giới nghiêm cấm điều sái quấy và ngăn ngừa, đây là chỉ thiện. Nếu vậy, thì lễ Phật, tụng kinh, v.v... được gọi là tác thiện."

Pháp sư Thái nói: "Giới biểu biệt giải-thoát cũng suốt qua trên hạt giống, dả lập không đồng. Vô biểu chỉ dựa vào hạt giống mà nói, vì nối tiếp nhau, đạo kia nhất định vô biểu, vì tùy tâm có, không, nên dựa vào hiện hành giả lập. Nếu vậy, thì khi xuất định, có được thành tựu chăng?"

Pháp sư Bị nói: "Dù quá khứ, vị lai không có, mà về nghĩa thuyết thì thành, đều này đâu có lỗi? Nhưng vì không nối tiếp nhau, nên chỉ dựa vào hiện hành để giả lập."

Pháp sư Thái nói: "Dựa chung hiện, chủng để lập, bất luật nghi cũng dựa vào nghiệp chủng của bảy chi bất thiện nối tiếp nhau, ngăn ngừa biên nghĩa thiện mà lập. Dựa vào văn quyết-trạch dưới đây, chỉ riêng trong bảy chi trước, sau mà được. Lại, mỗi chi đều chi trọng.

Gièm pha đâm thọc. Nghĩa là hành động gièm pha, nịnh hót, chê bai, đâm thọc người khác để mưu cầu mạng sống, là loại bất lương, bọn khủng bố, quát mắng.

Người coi ngục: Ở Tây-Vức lập ra người coi ngục (phán quyết bản án), nhằm mưu sinh để nuôi sống:

Luận này có mười hai, Đối Pháp nói có mười bốn. Luận này nói không có ba người kia là: 1/ Kẻ săn nai, 2/ Bắt cá, 3/ Hại bò. Luận Đối Pháp nói không có một người này, là người coi ngục. Trong kinh Niết-bàn nói có mười sáu: Bò, dê, heo, gà, vì được lợi, nên nuôi. Khi chúng béo mập rồi thì đem đổi bán. Vì quyền lợi nên mua chúng. Mua rồi cho đồ tể giết, thì thành tám hạng: bắt cá, bắt chim, thợ săn, cướp trộm, làm nem thịt, kẻ nói lưỡi đôi chiều, ngục tốt, chú rồng, lại vì chia làm tám. Nên không có người coi ngục và trói voi này." Tạp Tâm nói có mười hai: đồ tể dê, nuôi heo, nuôi gà, lưới cá, bẩy chim, thợ săn, làm kẻ trộm giặc, làm nem chả thịt, cai ngục, chú rồng, rình rập, săn bắn, đồ tể chó. Các văn khác nhau.

Tóm tắt nêu ngần ấy nguyên nhân, không phải chỉ bấy nhiêu việc, không như thế thì những kẻ chuyên nghiệp giết mổ ngựa, lừa, v.v..., há

không phải là những hạng kia ư?

Trên đây, đều y cứ ở đối tượng giết hại kia, “duyên”cảnh để nói, bàn về thể chỉ là nghiệp của bảy chi nghiệp bất thiện.

Tự tánh của bố thí cho. Nghĩa là tư đã khởi chủ thể xả, đối tượng vật thí cho, thân nghiệp, ngữ nghiệp. Luận Đối Pháp, Duy-Thức đều lấy ba nghiệp tư và vô-tham làm tánh. Nay, ở đây lấy thuyết vô tham làm nhân duyên, lấy thuyết tư trong môn đẳng khởi. Lấy nghiệp thân, ngữ trong tự tánh, y cứ ở ngoại biểu, phô bày ba thừa để nói chung, cho nên chỉ thân, ngữ không nói về ý nghiệp. Trong tự tánh giới vì lấy ba nghiệp làm tánh, nên nói là nghiệp thân ngữ, v.v... Như Duy-Thức nói: “Vì thọ giới Bồ-tát, nên chung cả ba nghiệp; y xứ chung cho cả tình, phi tình, có nghĩa là tánh giới, già giới, là tùy thuộc vào đối tượng thích hợp của tình, phi tình kia, vì dựa chung cả hai. Tu tánh tự tánh, gọi là Tam-ma-địa. Nghĩa là thể từ của bốn vô lượng kia không có sân; thể của bi không hại; thể hỷ không ganh tỵ; thể của xả thì ba thiện căn thường hay xả.

Nay, vì từ đối tượng nương tựa, nên nhất định làm thể Y xứ: Là ba cõi hữu tình, đối tượng duyên, đều thành ba loại:

1. Không có khổ, không có vui, cho vui, gọi là từ.
2. Có khổ, cứu vớt, gọi là bi.
3. Có vui, giúp mừng, gọi là hỷ.

Đối với loại đầu, khởi tưởng lìa si; đối với loại thứ hai, khởi lên tưởng lìa sân; đối với loại thứ ba, khởi tưởng lìa tham. Bình đẳng sao cho lìa ác, gọi là xả. Ở đây nêu cử cảnh từ, đồng lấy ba thứ còn lại.

Nói có ba. Nghĩa là tướng mạo, chỉ ra như kinh khác.

Phước nghiệp. Nghĩa là những người cảm Dị-thục của đường lành. Nghiệp phước đối với người, trời, thọ Dị thục chung. Và với thọ năm đường. Nghĩa là bốn cõi thọ Dị-thục riêng, thọ quả đẳng-lưu trong địa ngục kia giống với quả báo riêng. Nói chung là thuận với năm, có nghĩa không đúng.

Thành-Duy-Thức chép: “Chỗ khác nói: Trong “Địa ngục kia có vui đẳng-lưu.”Nên biết rằng, vì luận đó dựa vào lý “tùy chuyển”, cho nên nói như thế.

Trong Đại-thừa, Địa ngục kia không có quả thiện. Vì nghiệp thiện, nên chịu khổ nhỏ nhẹ, gọi là mắc quả, lại không có báo riêng. Không đồng với Tiểu-thừa nói về bốn trần Địa ngục, lại chiêu cảm nghiệp thiện.”

Lại giải thích: “Lìa phi thiên là một, vì hợp thành sáu cõi, nên nói là nghiệp thiện thuận với năm cõi có Địa-ngục thật sự là không có?”

Luận sư Bị nói: “Nghĩa có nghiệp thiện cũng được, chiêu cảm quả riêng của Địa-ngục. Như tiểu địa-ngục được gió mát, v.v...

Thuận với thọ nghiệp không khổ, không vui, quả báo riêng chỉ có nghiệp của đệ tử tĩnh lự trở lên, ở đây có hai nghĩa:

1/ Ba định trở xuống, có thọ quả báo riêng. Luận này và Đối-Pháp không nói có nghiệp, vì lẽ y cứ ở phần nhiều nghiệp lành cảm quả xả thọ. Cho nên lược qua không nói. Không như thế, thì vì sao nghiệp thiện của địa dưới không được quả của địa đó?

2/ Ba định trở xuống, không có nghiệp xả thiện riêng. Quả xả trong thức thứ sáu vắng lặng. Nghiệp của địa dưới thì thô, nên thiện chỉ chiêu cảm niềm vui, cho nên không có quả xả.”

Hỏi: “Nghiệp thiện của đạo dưới thô, không chiêu cảm quả xả, sao nghiệp của địa dưới của quả xả thứ tám lại không chiêu cảm?”

Đáp: “Vì chung, riêng khác nhau, vì thế, không nên so sánh.”

Luận sư Cảnh nói: “Nay, trong Địa-thừa dù không có văn nói, lấy lý mà nói, trong cõi thiện trở lên, khéo chiêu cảm xả thọ lấy lại-da nào làm báo chung, gồm chiêu cảm báo xả của sáu thức, thiện của địa dưới cảm, hỷ, lạc, vì quả báo riêng.

Trong đường ác, ác phẩm thượng chiêu cảm xả thọ của bản thức, vì là quả báo chung, cũng gồm chiêu cảm xả-thọ của sáu thức. Ác phẩm hạ, chiêu cảm khổ thọ, vì là quả báo riêng, nên trong thuận hiện pháp thọ nghiệp, v.v...” Luận này và Đối-Pháp đều nói có ba:

Từ ban đầu đặt tên, hiện chỉ báo riêng, ngoài ra, có cả chung, riêng:

Quyển mười sáu nói có bốn nghiệp:

1. Định Dị-thục.
2. Định Thời phần.
3. Cả hai đều nhất định.
4. Cả hai đều bất định.

- Luận Hiển-Dương quyển mười chín chép: “Có năm nghiệp:

1. Hiện pháp -thọ quyết định.
2. Sinh-thọ quyết định.
3. Hậu thọ quyết định.
4. Thọ báo quyết định.
5. Tác nghiệp quyết định.

Luận sư Cảnh nói: “Y theo văn dưới mà phán quyết thì tám nghiệp là nghĩa Đại-thừa.”

Luận sư nhật xuất thuộc Kinh bộ lấy nghĩa Đại-thừa để phân biệt

tám nghiệp trong bộ kia.

Nay, y theo văn này, dù nói là nghiệp ba thời, cũng gồm thâu tám nghiệp. Vì sao? Vì thời gian nhất định, Dị-thục không nhất định; thời-gian, quả đều nhất định, là nói nghiệp ba thời không đợi nói cũng thành.

Lúc báo nhất định, thời gian không nhất định, thời vào báo đều không nhất định nghiệp của hai thứ. Nếu khi được quả không lìa ba thời, thì tùy thuộc ở thời gian nào được Dị-thục, là thuộc về thời gian đó. Chính vì thế, nên nói ở nghĩa ba thời gồm thâu tám nghiệp. Cũng có thể trong đây chỉ nói thời báo của ba thời đều là nghiệp của định, cũng có thể trong dây chỉ lấy hai quan điểm: Thời gian nhất định, báo không nhất định, thời báo đều nhất định, nghiệp là nghiệp ba thời, thì không được thuộc về báo định thời bất định, thời báo đều bất định.

Nghiệp học. Nói là nếu phàm phu, v.v... Nghĩa là các phàm phu phát tâm ba thừa, giải-thoát phần thiện về sau, đều gọi là học nghiệp học chung cho cả hữu lậu, vô-lậu. Vô học cũng thế."

Nghiệp phi-học, phi-vô-học, nghĩa là trừ hai học trước, đã có nghiệp thiện, bất thiện, vô ký trong nối tiếp nhau khác."

Hỏi: "Trong thân Hữu học, Vô học ở trước, đều được giải-thoát phần, quyết-trạch phần và vô lậu nghiệp, gọi là Học, Vô Học.

Trong thân học kia, có thiện phần lậu, nghiệp bất thiện, vô ký. Trong thân vô-học, có nghiệp thiện phần phước và nghiệp vô ký, há chẳng phải đều là nghiệp của phi-đạo, phi vô học hay sao? Nếu vậy thì vì sao lại đối với nghiệp câu phi, nói là trừ hai học trước, đã có nghiệp thiện, bất thiện, vô ký trong nối tiếp nhau khác ư?"

Pháp sư Bạt có ba giải thích:

1/ Trong hai thân trước, dù có phần phước, thiện, v.v..., nhưng do từ nhiều phần đều gọi là nghiệp Học, Vô học, cho nên, trừ hai học trước. Nghĩa là các giai đoạn phàm phu trước kia chưa phát tâm, tất cả nghiệp gọi là "Câu phi".

2/ Trừ hai ở trước: nghĩa là trừ nghiệp Học, Vô-học trong hai thân của Học, Vô-học ở trước.

Trong nối tiếp nhau khác. Nghĩa là nói "khác"này, tức thông qua, có nghĩa là trừ trong thân Học, Vô-học và trong thân phàm phu khác, sở hữu phần phước, nghiệp thiện, nghiệp vô ký, v.v... đều là "Câu phi".

3/ Rằng, nghĩa là trừ hai học ở trước, trong nối tiếp nhau khác: Trừ đã có nghiệp Học, Vô-học trong hai nối tiếp nhau của học, vô học ở trước.

Tất cả nghiệp thiện, bất thiện, vô ký. Nghĩa là trong thân người học, trong thân phàm phu, đã có phần phước, nghiệp thiện, nghiệp bất thiện, và nghiệp vô ký. Trong thân vô học, có được phần phước, thiện, và nghiệp vô ký đều là nghiệp "Câu phi". Cho nên nói tất cả nghiệp thiện, bất thiện, vô ký.

Trong quyển sáu mươi sáu chỉ nói bậc Thánh cho là hữu học, vì từ sự vượt hơn mà được.

Ở đây, y cứ đối tượng nương tựa kết hợp mà được nói là người học, sinh đắc thiện, v.v... cũng gọi là Học. Nếu không như vậy, thì tức là chẳng phải không thuận với học kia.

Nghiệp do kiến dứt trừ: Nghĩa là thọ nghiệp bất thiện, v.v... của đường ác, đồng lấy nghiệp thân người nữ; nghiệp "hữu"thứ tám; nghiệp trời Vô Tưởng; nghiệp Uất-đơn-việt và nghiệp thiện, báo riêng của quỷ, súc, vì được kiến-đạo rốt ráo không thọ.

Nghiệp, v.v... Do tu mà dứt trừ. Nghĩa là có nghiệp bất thiện cũng lãnh chịu khổ thọ, báo riêng của người, trời. cho nên, với nghiệp thiện và nghiệp vô ký, đồng do tu đạo dứt trừ."

Hỏi: "Thiện và vô ký chẳng phải là thể che lấp, sao lại do tu dứt trừ?"

Giải thích: "Cũng bị duyên phiền não ràng buộc, vì chưa lìa trói buộc dứt đoạn thiện hữu lậu và thể của uẩn vô ký, gọi là Đoạn. Cho nên quyết-trạch nói rằng: "Dứt kiến-hoặc, được đoạn giới; dứt tu hoặc, được không có cõi Dục. Hai thứ này là Niết-bàn hữu dư. Đoạn thiện hữu lậu và uẩn vô ký được diệt giới, đây là Niết-bàn vô-dư.

Lại do kiến đoạn phiền não, phát ra nghiệp ác, hoàn toàn chiêu cảm hai báo chung, riêng của đường ác. Nếu y cứ nhân mất, quả tan, thì đoạn, cũng gọi là kiến đạo đoạn. Vì thế, văn chỗ khác nói: "Tất cả cõi uẩn, giới, xứ đều là kiến đoạn. Nếu y cứ ở bên nghĩa cắt đứt duyên buộc ràng thì đây là hai báo chung, riêng của đường ác, đều là tu đoạn"(do tu dứt trừ), cho nên, chỗ khác, nói: "Tất cả thể của uẩn vô phú, vô ký đều là tu dứt trừ. Nếu kiến đoạn chỉ làm nhân xa, v.v... phát khởi nghiệp lành, chiêu cảm hai báo chung riêng trời, người thì nghiệp và báo này đều là tu đoạn.

Do từ tu dứt trừ, nên tâm thiện phát nghiệp, cảm báo, chẳng phải do kiến dứt trừ hoặc, vì phát khởi gần.

Tu dứt trừ phiền não, nếu tăng phẩm trên, thân phát nghiệp ác, cảm đến nghiệp chung, riêng trong đường ác, thì nói chủ thể phá là tu đạo đoạn. Và, nghiệp thiện, ác cảm xả thọ của Lại-da kia.

Tam Tạng Pháp sư nói: “Cũng kiêm cảm báo xả thọ trong sáu thức là xả Dị-thục sinh.”

Hỏi: “Bảy phương tiện thiện của kiến đạo trở xuống cũng chiêu cảm báo riêng của người, trời,vì sao không nói là tu đoạn?”

Đáp: “Đã nói, nghĩa là thọ cõi thiện, trong nghiệp thiện nói: “Trong bốn nghiệp hắc hắc, chẳng phải nghiệp phước gọi là hắc hắc nghĩa là nghiệp chung của ba đường ác và ác riêng của năm đường. Nghiệp bất động kia gọi là bạch bạch. Nghĩa là nghiệp thiện chung, riêng của cõi Sắc, Vô Sắc. các nghiệp phước kia gọi là nghiệp hắc bạch hắc bạch. Nghĩa là nghiệp chung của người trời cõi Dục và thuận với nghiệp thiện riêng của năm cõi. Thiện là đối tượng oán ghét của bất thiện. Vì đối lập nên gọi là nghiệp hắc bạch hắc bạch. Vì chưa dứt nghiệp hắc, nên nghiệp phước kia mới được tên gọi này.

Ở đây Luận sư Cảnh giải thích: “Ở đây nói ngiệp phước lúc chưa lìa dục, gọi là nghiệp hắc bạch, đây là nghiệp bất tận thuộc bốn nghiệp như hắc, v.v... của luận Du-già. Do không thuộc người lìa dục kia khởi nghiệp thiện cõi Dục.”Nhưng Tam-Tạng Pháp sư nói: “Thiện lúc lìa dục là loại thiện chưa lìa dục, được nói là nhiếp hết.”

Ba thứ này, luận Đối-Pháp nói: “Hoặc nhân, hoặc quả đều gọi là chung là nhân hắc hắc vì nhiễm ô, nên quả không đáng ưa thích. Nhân bạch không nhiễm ô nên quả đáng ưa thích.

Nhân hắc bạch hắc bạch, vì thiện, ác lẫn lộn, nên quả ác bị lẫn lộn. Quả của nghiệp phước cõi Dục, nhất định là phi phước, vì lẫn lộn nên gọi là bạch hắc bạch hắc.

Tự có quả phi phước, vì không bị phước lẫn lộn, nên không gọi là nghiệp hắc bạch, hắc bạch.”

Lại, luận kia nói về nghiệp hắc hắc, nghĩa là nghiệp bất thiện: Ý lầy người dứt thiện đã khởi nghiệp thuần bất thiện, và người không đoạn thiện đã khởi nghiệp thuần bất thiện của phương tiện căn bản, dùng làm hắc hắc. Nếu nghiệp bất thiện lẫn lộn với nghiệp thiện kia, thì hoặ là căn bản, hoặc là phương tiện. Như nghiệp bất thiện này hợp với thiện kia, lập ra nghiệp hắc bạch, hắc bạch.”

Hỏi vì sao Du-già nói tất cả nghiệp phi phước đều gọi là hắc hắc.”Luận Đối-Pháp thì loại trừ bất thiện lẫn lộn với thiện. Bất thiện khác khởi riêng mới gọi là hắc hắc?”

Giải thích Du-già lấy nghiệp bất thiện mạnh mẽ của cõi Dục, dù có khởi xen kẽ với nhau, nhưng không bị lẫn lộn với thiện. Cho nên tất cả bất thiện đều gọi là hắc hắc. Đối-Pháp thì y cứ khởi ròng rã nghiệp

bất thiện, vì không được thiện xen vào, nên gọi là hắc hắc nếu xen nhau khởi thì thuộc về nghiệp hắc bạch thứ ba.

Lại, Luận Đối Pháp và quyển sáu mươi sáu nói: "Nghiệp bạch bạch, là nghiệp thiện của ba cõi. Nghiệp hắc bạch hắc bạch, là nghiệp lẫn lộn cõi Dục, chẳng phải là nghiệp của một sát na chung cả thiện, ác. Nhưng dựa vào ý lạc và do hợp với phương tiện, nói là một nghiệp, gọi là nghiệp lẫn lộn, nghĩa là vì có niềm vui của ý nghiệp, và vì phương tiện hắc, nên bạch thì giả vờ tướng của tâm lừa dối tu các điều lành. Hoặc có ý nghiệp vì ưa thích, vì phương tiện bạch, nên hắc thì dạy bảo đệ tử phát điều ác của thân, ngữ. Nghiệp hắc bạch này cả tánh thiện, ác."

Luận này dựa vào ba nghiệp phước, phi phước, bất động để nói về nghiệp hắc hắc, v.v... Luận Đối Pháp kia thì dựa vào thiện, ác thuần-túy lẫn lộn để nói về nghiệp hắc hắc, v.v..., cho nên không trái nhau."

Chẳng phải hắc, chẳng phải bạch, chẳng phải nghiệp Dị-thục diệt hết các nghiệp, Không chiêu cảm quả vô phú vô ký nên gọi là không có quả dị thục, có công năng dứt ba nghiệp trước nên gọi là có công năng dứt hết các nghiệp nên lấy tất cả đạo phương tiện và vô gián vô lậu làm nghiệp thứ tư. Luận Đối pháp cũng nói: nghiệp phi hắn phi bạch có công năng dứt hết các nghiệp nghĩa là các nghiệp vô lậu trong phương tiện Vô gián đạo là vì các nghiệp đó đã đoạn đối trị, không đồng với luận Tiểu-thừa chỉ nói mười bảy tư vô lậu là nghiệp thứ tư.

Hỏi: "Hai luận đồng lấy các nghiệp vô lậu trong phương tiện, Vô gián đạo, là lấy ý tuệ hay cũng lấy thân, ngữ làm nghiệp thứ tư?"

Luận sư Cảnh giải thích: "Dù chưa thấy văn, nhưng xét về ý thì nên lấy ý tứ đồng thời của Thánh đạo làm nghiệp thứ tư, vì rằng lúc Thánh đạo khởi, thì không có hai nghiệp thân, ngữ riêng làm thể, chỉ y cứ ở ý tứ để giả lập bảy chi thân, ngữ làm đạo chung. Hoặc vì tìm kiếm đến thật, nên lấy ý tứ làm nghiệp thứ tư, bởi ý tứ kia tương ưng với tuệ vô-lậu, khởi chung làm đối trị đoạn.

Trong đây đạo Vô-gián thân dứt hạt giống hoặc do công năng gây hao hụt "hoặc"của đạo gia-hạnh."

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: "Nếu dựa theo văn của quyển này thì một đạo Vô-gián và lìa dục dần trong Kiến đạo của nhị thừa, còn tám Vô gián tư trước chỉ diệt hết nghiệp hắc hắc. Đạo Vô-gián thứ chín diệt tận cả hai thuần hắc và với nghiệp xen lẫn, lìa bốn tĩnh lự và bốn Vô-sắc. Đạo Vô-gián thứ chín chỉ hết nghiệp bạch bạch. Đây là dựa vào sự lần lượt đắc quả mà nói. Nếu dựa theo định vị-trí ban đầu và sơ

định, vượt qua nhập kiến đạo thì sẽ được một đạo Vô-gián tư của quả thứ ba, lìa thuần hắc và xen tạp. Nếu trước đã lìa nhiễm của địa trên, nương tựa bốn tĩnh lự, thì sẽ được một Vô-gián tư của quả thứ ba, lìa nghiệp thuần hắc và xen tạp, tùy từng đối tượng thích ứng. Và nghiệp bạch bạch.

Nếu từ sơ quả lấy quả thứ tư, thì tám Vô-gián tư trước chỉ lìa nghiệp hắc hắc. Vô-gián tư thứ chín đều lìa cả ba nghiệp. Một Vô-gián tư của các Bồ-tát kiến đạo thì chỉ lìa nghiệp hắc hắc. Một Vô gián tư của định Kim-cương Dụ, cả hai đoạn ba nghiệp. Tất cả nghiệp đạo ác sinh, thì đoạn tất cả nghiệp thiện.

Vì lìa duyên ràng buộc, nên phải xa lìa hết nhiễm của địa mình. Bấy giờ, vì hết nhiễm, nên tư của đạo Vô-gián thứ chín mới nói là hết nghiệp bạch.

Từ trên đến đây, đã nói về thuyết đoạn nghiệp tư của hạt giống hữu lậu. Nếu khuất phục hiện-hạnh, thì chỉ trừ kiến-đạo không có gia-hành vô lậu. Ngoài ra, tu-đạo và gia-hạnh đạo có khả năng chế phục hiện-hành. Trong đây, chỉ nói các nghiệp vô lậu là ba nghiệp trước, vì dứt đối-trị. Đạo giải thoát của Nhị thừa dù cũng có đoạn và các đối trị đoạn của sở tri chướng của Bồ-tát Thập địa, vì đều là phi nghiệp cho nên không nói. Vì thế, nên luận Đối-Pháp nói: “Các nghiệp vô lậu trong gia hạnh, Vô gián đạo vì đều dựa vào điểm vượt hơn để kiến lập, nên không lấy đạo khác. Đạo thắng-tấn, v.v... Dều dựa vào công hạnh riêng, cũng chẳng phải hoàn toàn khuất phục các phẩm nghiệp, cho nên không nói. Nếu theo Đối-Pháp nói là ba nghiệp trước, thì theo thứ lớp Nhị-thừa được quả, một Vô-gián tư của kiến-đạo và lần lược lìa dục. Tám Vô gián tư trước lìa nghiệp thuần hắc, lẫn lộn, vì lẫn lộn chung cho cả hai tánh. Vô gián tư thứ chín lìa thuần hắc và tạp nghiệp dứt hết, cùng với bạch nghiệp. Lìa bốn Sắc, bốn vô-sắc, Vô-gián tư thứ chín chỉ là nghiệp bạch bạch. Đây là dựa theo sự lần lượt đắc quả mà nói. Nếu dựa vào bốn tĩnh lự siêu việt nhập kiến đạo được quả thứ ba, thì một Vô-gián tư cũng lìa cả ba nghiệp. Nếu từ Sơ quả, vượt qua lấy quả thứ tư, thì tám Vô gián tư trước và Bồ-tát kiến-đạo chỉ lìa thuần hắc và nghiệp lẫn lộn. Vô gián tư thứ chín và Định Kim Cương dụ của Bồ-tát, cả ba nghiệp dều cùng lìa.

Đây là nói dứt hạt giống. Nếu chế phục hiện hành, thì chỉ trừ kiến-đạo, tất cả các địa vị khác đều thêm đạo gia-hạnh. Về nghĩa khác đồng với trước. Nói riêng về nghĩa đoạn, lìa ràng buộc cũng không nhất định. Nên như lý tư duy.

Nghiệp khúc, uế, trược. Có hai lần nêu ra thể:

1. Nghiệp thiện, bất thiện của ngoại đạo, gọi là khúc (tà vạy). Nghiệp tà vạy này và pháp phàm phu này thấy ngược ngạo đối với Thánh-giáo, nghĩa là kẻ bám trụ kiến-thủ.

Tà quyết định, nghĩa là giác do dự. Nghiệp thiện, bất thiện, gọi là uế, tức là hai nghiệp trên và pháp phàm phu này không quyết định đối với Thánh-giáo, nghĩa là nghiệp thiện, bất thiện, gọi là trược (vẩn đục).

2. Chỉ trong pháp ngoại đạo mới có ba nghiệp này, như văn.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Hợp với trong đây có ba cách giải thích:

1) Có nghĩa rằng: "Nghiệp thiện,bất thiện của ngoại đạo gọi là khúc chướng (chướng cong vạy). Vì pháp Phật ngay thẳng, nên chín chướng cong vạy này, gọi là uế (nhơ nhớp). Vì ô (làm hoen ố) chánh pháp, vì thân tâm ô uế, nên khúc uế này gọi là trược (vẩn đục). Vì là căn bã của pháp ác, vì rối loạn thân tâm, nên đều có cả thiện, bất thiện."

Luận này nói: "Rằng chính nghiệp cong vạy này cũng gọi là nghiệp nhơ bẩn, tức nghiệp cong vạy, nhơ bẩn cũng gọi là nghiệp vẩn đục.

2) Có nghĩa rằng, nghiệp cong vạy như trước. Nghiệp nhơ bẩn, nghĩa là phàm phu của pháp nội đạo đối với vô-minh, tham, sân, mạng, thân, biên kiến trong Phật giáo, gọi là chung là điên đảo kiến. Nghĩa là kiến giới thủ, gọi là chấp lấy kiến thủ của mình.

Tà kiến gọi là tà quyết định. Nghĩa là nghi gọi là giác do dự: Tùy đối tượng thích hợp với nghi kia, hoặc tương ưng; hoặc do nhân gần; hoặc do nhân xa, khởi lên ba nghiệp thiện, bất thiện gọi là uế nghiệp. Vì nhiễm ô chánh pháp, vì nhiễm uế, ác, nên phàm phu nội đạo, đều không quyết định đối với môn tà, chánh, đều do nghi là trước hết, gọi là người do dự đã có nghiệp thiện, bất thiện, gọi là nghiệp vẩn đục, vì nhân nghi mà khởi lắm cặn bã nhơ nhớp, nên là nghiệp ác thừa thải.

Nghi trong nhơ bẩn ở trước, là do tà định khởi. Nghi này vì nương tựa không nhất định, nên trở thành khác nhau, không phải vì che lấp chánh đạo Phật pháp mà là vì từ lâu được nhập, cho nên không nói. Phàm phu của nội đạo cũng có nghiệp cong vạy.

3) Nghĩa là ba nghiệp này đều do ngoại đạo khởi lên tà giải, phát ra hành động, gọi là cong vạy, tức nghiệp tà vạy này vì che lấp công đức hữu vi, nên gọi là nhơ nhớp. (uế); chướng ngại chứng công đức vô-vi, nên gọi là trược (vẩn đục), đều chung cho cả ba nghiệp thiện, bất thiện.

Luận Đối-Pháp Quyển tám có hai lần "lại nữa"để giải thích về

ba nghiệp trước:

1. Ba nghiệp che lấp tám đạo, gọi là cong vạy, có công năng làm nhiễm ô nói tiếp nhau, phát sinh chướng ngại, gọi là uế. Nếu kiến điên đảo của ngoại đạo nẩy sinh, thì gọi là trược, chỉ nghiệp trược này gọi là do ngoại đạo khởi, không nói hai thứ trước do người nào khởi?,Cho nên, biết về mặt lý, chung cho cả trong, ngoài sanh khởi. Đã không có nói riêng về tánh, mà vẫn biết rõ là chung cho cả thiện lẫn ác. Nhưng vì đồng với "lại nữa"này, nên không có lỗi."

Luận Đối-Pháp lại giải thích: "Biên, tà kiến, Tát-ca-da-kiến (thân-kiến), đã phát các nghiệp như thứ lớp kia, gọi là khúc, uế,trược. Cứ theo đây, cũng chỉ là nghiệp mà ngoại đạo đã khởi.

Ba nghiệp như thế, tùy theo phiền não, về nghĩa khởi của nội, ngoại đạo, chẳng phải nói riêng, mà đều có thể nhất định. Do đó cho dù nghĩa có khác nhau, nhưng cũng không trái nhau. Không đồng với Tiểu-thừa nói về nghiệp khúc, uế, trược dựa vào siểm (dua nịnh), sân tham, mà nẩy sinh.

Trong nghiệp thanh tịnh chỉ lấy chánh định làm nghiệp thiện của phàm phu. Luận Tiểu-thừa lấy chung các nghiệp thân, ngữ, ý hữu lậu và vô-lậu của phàm Thánh, gọi là ba tịnh nghiệp. Tiếng Phạm là Mâu-Ni, nghĩa tịch mặc, Hán dịch gọi là tịch tịnh, vì chứng lý tịch tịnh.

Nếu dựa vào dưới đây, trong địa văn tuệ, có hai nghiệp thân, ngữ trong thân của tất cả bậc Thánh và tâm là thể của ba tịnh nghiệp.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Tâm, là ý nghiệp, không đồng với luận này. Kia nói nghiệp Mâu-ni của thân bậc thánh chỉ lấy nghiệp hữu-lậu, vô-lậu, gọi là ba tịnh nghiệp, không đối với phàm phu để phân tích sự khác nhau.

Nay, ở đây đối với phàm, thánh, nội, ngoại đạo khác nhau, cho nên nghiệp thanh tịnh chỉ có ở phàm phu. Ba nghiệp có trong thân bậc Thánh, đều gọi là nghiệp Mâu-ni. Vì quán đối khác nhau, nên cũng không trái nhau. Luận sư Bị nói hai giải thích của Tam Tạng Pháp sư:

2. Là tâm vương. Quyết Trạch nói: "Nghiệp vắng lặng là ý thân ngữ, ý tức là tâm vương. Chỉ lấy các nghiệp, vô-lậu, vì lìa não loạn, mà nói là ý, vì tướng xuất phát từ vì ngữ. Với năm môn này gom thành ba loại:

Ba nghiệp mà ngoại đạo khởi, gọi là cong vạy. Phàm phu pháp nội còn có ba nhóm:

- Tà định khởi nghiệp nhơ bẩn.
- Bất tịnh, khởi nghiệp vẩn đục.

- Chánh định khởi tịnh nghiệp.

Tất cả bậc Thánh đã có nghiệp thù thắng hữu-lậu, vô-lậu, gọi là nghiệp Mâu-ni.

Trong tai họa lỗi lầm của nghiệp thứ chín, sinh ra tội hiện-pháp, nghĩa là như hay vì hại mình, khởi gia-hạnh sát, nghiệp sát chưa trở thành hiện thực, bị người khác hại. Đương lai chưa hẳn thọ, vì chưa trở thành hiện bị người khác hại. Vị lai chưa hẳn thọ, chưa thành nghiệp năng.

Lại chẳng hạn như ở phàm phu, hành sát, v.v... trước kia, bị người khác hiện đang hại. Về sau được nhập Thánh, sẽ không thọ tội sau. Hoặc sẽ được thay đổi quả sau, ở hiện thân đang thọ, về sau lại không thọ. Như Ương Quật ma-la, v.v..., cũng gọi là tội hiện pháp, chỉ đồng như trước, hay vì hại mình, nên nói rằng: "Nghĩa là như."

Thọ đối tượng sinh thân kia, thân trong lo khổ, sáu thứ lỗi lầm: Tức là hại mình, v.v... trước kia, dù là phương tiện, nhưng không thể thành "sinh thân", tâm cảm thấy lo buồn, khổ sở.

Lại có mười lỗi lầm do phạm thi-la (giới) như kinh có nói rộng: "Như vì giữ giới, không có ăn năn. Vì không ăn năn, nên tâm an, tâm an, nên khinh an; vì khinh an nên vui; vì vui, nên định; vì định, nên được trí; vì trí nên thấy mười thứ công đức như thật, v.v... Trái lại, gọi là mười thứ lỗi lầm. Cũng có thể phạm mười giới Sa-di kia mà sinh lo khổ là mười tai họa lỗi lầm, vì từ lần đầu đã phạm, nên chỉ nói mười, vì không được thọ giới cụ túc.

Bốn thứ nghiệp đạo bất thiện: Tức bốn chi giới: Thân ba, ngữ một trong năm giới cận sự.

Tánh giới của nghiệp đạo: Uống rượu là vì ngăn ngừa nên ở đây nói riêng.

Xiển-Địa-Ca: Là tên cận sự. Danh từ này không dịch, vẫn giữ nguyên tiếng Phạm

3.Trong lìa nhiễm có hai:

a- Nêu bốn thứ.

b- Tùy theo giải-thích riêng.

Ba mươi sáu xứ, cõi Dục, v.v... Như quyển thứ tư ở trước nói: Hắc thắng sinh, nghiệp họ ác, gọi là hắc; là vì cõi người; nên gọi là thắng. Hoặc vì cùng tột trong hắc nên gọi là hắc thắng.

Chiên-Đề-la: Là đồ tể. Bốc-Yết-Bà, cũng nói là Bổ-Yết-Bà, là người quét dọn phân nhơ.

Chẳng phải hắc, chẳng phải bạch thắng sinh. Tức là Phệ-xá, v.v...,

bậc thầy khuôn khép trong sinh bất định.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “A-già-lợi da, gọi là quỹ phạm sư.

Ô Ba-đà-da, gọi là thân giáo sư, tức là Hòa thượng, A-xà-lê.

Quảng bác Hiếp-sơn, xưa nói là Tỳ-phú-la sơn. Hình núi ấy trông như giống của phi thiên.

Trong sinh lưu chuyển có bốn:

a. Hỏi.

b, Đáp lược.

c. Gạn lại.

d. giải thích rộng.

Bài tụng đầu trong giải thích, nêu mười môn, sau, tùy theo giải thích riêng:

1- Thể. 2- Môn. 3- Nghĩa. 4- Sai khác. 5- Thứ lớp. 6- Nạn. 7- Giải thích về lời. 8- Duyên tánh. 9- Phân biệt duyên. 10- Nhiếp các kinh.

Thể, là nói chung về duyên khởi. Phần vị sinh của ba đời, dẫn phát thể hoàn-diệt của nhân duyên lưu chuyển. Không phải là nói riêng mười hai duyên sinh, mà mỗi duyên đều có tự thể riêng. (Môn sai khác ở dưới, sẻ giải thích rộng)

Văn chia làm ba:

1- Nêu ba tướng.

2- Tùy giải thích riêng.

3- Tổng kết.

- Ba tướng:

1. Từ mé trước, sinh mé giữa.

2. Từ mé giữa, sinh mé sau.

3. Từ mé giữa hoặc hướng đến lưu chuyển, hoặc hướng đến thanh tịnh rốt ráo. Hai mé trước, gọi là lưu chuyển; một mé sau, gọi là hoàn diệt.

Thành Duy-Thức chép: “Mười nhân, hai quả, nhất định không đồng với thế gian.”

Nay, luận dựa theo nghĩa này. Vì thế, đối với hai đời, để nói về duyên sinh, tức Duy-Thức kia lại nói: “bảy thức trước trong nhân với ái, thủ, hữu, hoặc khác, hoặc đồng. Nếu hai, ba, bảy thứ, mỗi thứ đều nhất định đồng với đời. Như thế, tức chứng tỏ duyên sinh của ba đời.”

Nay, ở đây chỉ ngăn ngừa duyên-khởi của Tiểu-thừa nhất định lập ba đời, dựa vào hai đời để nói. Rằng không phái nhất định chỉ có thế. Quá khứ bảy, hiện tại ba, vị lai hai là nghiệp-báo sau, vì chiêu cảm Dị-thục.

Từ đây trở xuống, trong phần giải thích riêng chia làm ba:

1. Giải thích tướng đầu tiên và tướng thứ ba.

2. Thế nào là từ mé giữa trở xuống, là giải thích tướng thứ hai.

3. "Lại có trước, là góp hợp tư lương"trở xuống, là phân biệt rộng về câu hướng đến thanh tịnh trong tướng thứ ba.

Trong phần trước lại có hai:

1. Nói rộng về lưu chuyển.

2. Thế nào là bất sinh"trở xuống, là chỉ báy sơ lược về hoàn diệt.

Trong phần trước lại có ba:

1- Nói về thai sinh.

2- Nói về ba sinh còn lại.

3- Giải thích về chỗ sinh của ba nghiệp, trong phần đầu lại có ba:

1. Hỏi.

2. Đáp.

3. Kết.

Không hiểu rõ vô-minh ở mé trước. Nghĩa là không hiểu rõ hai thứ thế tục, thắng nghĩa của mé trước, vì khổ mà khởi lên hai cái ngu.

Nổi khổ của thế tục. Nghĩa là ba đường ác, vì tất cả thế tục đều biết là khổ.

Khổ của thắng nghĩa. Nghĩa là trí thù thắng của các người, trời vì biết là khổ.

Luận Đối Pháp quyển bảy chép: "Mê nổi khổ của thế tục, gọi là Dị-thục; ngu khởi hạnh phi phước. Mê khổ của thắng nghĩa, gọi là nghĩa chân thật, ngu khởi phước, bất động hạnh. phần nhiều vì mê mé trước, hiện hai Dị-thục, nên nói là ngu này không rõ mé trước. Về mặt lý, thật ra cái ngu này cũng mê mé sau, vì phần nhiều mê hiện nhân, nên lược qua không nói.

Do đây, tùy nghiệp thức, cho đến qua đời, lưu chuyển không dứt."

Hỏi: "Vì sao không nói bốn thứ như danh sắc, v.v...?"

Bạt Pháp sư có ba thuyết:

1/ Nêu vượt hơn, thu nhiếp kém. Trong năm chi, thức là vượt hơn hết, cho nên lấy căn bản trước nhất, vì nếu không có chi thức thì các thứ khác sẽ không sinh.

2/ Ở đây nói về khổ của thức, không phải chỉ hạt giống, mà cũng có hiện thức. Thức chủ thể giữ vững hạt giống của bốn chi, nên nói về thức xong, cũng nói về bốn chi. Hạt giống của bốn chi không có tánh

riêng với đối tượng mà thức nương tựa (sở y thức).

3/ Luận nói tùy nghiệp thức tức là chi thức. Vì vượt bỏ hẳn bốn chi, nên nói: Là “Cho đến”. Danh ngôn, hạt giống của thức, v.v... này được huân tập trước. Dù đã được huân tập, nhưng chưa biết được chỗ sinh. Do nghiệp chiêu tập, sẽ sinh ra quả của hai cõi thiện, ác. Thức chuyển biến theo nhân, gọi là thức tùy nghiệp. Đã bị huân tập cho đến thân trước chết đi, không dứt bặt, có khả năng làm nhân cho thức nối tiếp nhau trong hiện tại. Khi quả ở đời hiện tại sắp sinh, thì thức không thể tự khởi, phải nhờ vào yếu tố tham ái trong,ngoài của quá khứ hiện tiền, làm bạn giúp thấm nhuần, mới sinh.

Chi thọ trong thân ở trước có hai:

1. Thọ Dị-thục, tiếp nhận duyên thân trong sinh.

2. Thọ cảnh giới tiếp nhận “duyên”cảnh ngoài khởi. Nhân hai thọ này, sinh ra ái trong, ngoài, để làm công năng thấm nhuần.

Ở trước nêu thức tùy nghiệp gồm thâu năm hạt giống như thức, v.v.... Nay, nêu ái trong ngoài cũng nhiếp chi Thủ. Hoặc ái nội, gọi là ái; ái ngoạn, nghĩa là thủ, nói lên đã thấm nhuần sáu chi hành, v.v... chuyển biến, gọi là hữu của mé trước. Ở quả đời hiện tại, thức tùy, chuyển danh sắc, v.v... còn lại theo thứ lớp được sinh ra quả nối tiếp nhau. Thức và danh sắc đều có cho đến già suy, v.v...”

Cơ Pháp sư nói: “Trước bảy ngày đầu, gọi là thức trước bốn mươi chín ngày, gọi là danh sắc.”

Nay, nói gốc, ngọn của các phần vị rộng, hẹp, vì nói là do nương tựa nhau gồm thâu sáu xứ, v.v..., chỉ nói hai phần vị này cho đến già suy, không phải không còn có phần vị khác. Lại, trong chi sinh, già, chết ở hiện tại, nhân thức, danh sắc sinh ra quả làm sáng tỏ nhau, nên nói tên của chi già chết kia, chứ không phải chi thức ở đời hiện tại.

Trong quyển chín mươi ba chép: “Thức là sở y (đối tượng nương tựa) là nói nghiệp thức và quả Dị-thục.”

Nay, vì nói chủ thể nương tựa (năng y), nên nói là nghiệp của danh sắc với quả Dị-thục. Dị-thục chung, riêng, chủ thể nương tựa, (năng y) đối tượng nương tựa (sở y) khác nhau.

Do phải nương gá sáu chuyển y: Tức sáu căn thuộc trong danh sắc, cho nên, kinh nói: “Danh sắc “duyên”thức”. Đây là dựa vào Bồ-tát quán nghịch về khổ, tập, đến thức, danh sắc, lại làm duyên lẫn nhau. Quán đế đã khắp, làm duyên”dẫn dắt lẫn nhau. Cho nên quán khổ, tập đến thức mới thôi dứt. (Như quyển chín mươi ba có giải thích rộng). Tùy đối tượng thích hợp với pháp quán đó làm đối tượng nương tựa cho

sáu thức, nghĩa là không phải chỉ nói chủng thức trong năm thứ đã sinh ra hiện thức. Thức đó chỉ cho thứ tám. Cho nên quyển chín mươi ba và thuyết dưới đây đều dựa vào tất cả nối tiếp nhau được gọi là sáu thức thân.

Với nghĩa rõ ràng, nói chung là vì thân thức một thời kỳ, nên danh sắc "duyên"thức. Do thức chấp trì, nên thức là sở y (đối tượng nương tựa). Thức "duyên"danh sắc, nhờ danh sắc kia làm chủ thể nương tựa, hoặc quán là cảnh.

Nếu đối với Đẳng trong nhóm hữu sắc hữu tình. Luận Thành Duy-Thức chép: "Hóa sinh có sắc, đầu tiên thọ phần vị sinh, dù đủ năm căn mà chưa có tác dụng. Bấy giờ, chưa gọi là chi sáu xứ. Cho nên đầu tiên sinh không lên vô sắc, dù nhất định có ý căn mà chưa sáng rõ, chưa gọi là ý xứ.

Trong đây, ý nói rõ các hóa sinh kia, sát na sinh đầu tiên gọi là chi Thức. Từ đây về sau, tùy thích ứng với năm căn, ý xứ chưa sáng rõ về sau, gọi là chi Danh sắc.

Kế là, sáu căn sáng rõ, gọi là sáu xứ. Về sau, chi xúc, thọ dần dần sinh trưởng. Cho nên, dù các căn quyết định viên mãn, vẫn khác với ở trước. Năm chi như thức, v.v... cũng có trước, sau.

Trong đây, vì thức trên duyên hạt giống của sắc, nên nói là nương tựa sắc mà khởi. Lại, do nghiệp phước sinh ở cõi người, trời, v.v... Ba thứ này đều y cứ vào dẫn nghiệp được quả, tức thuận với nghiệp sinh thọ, thuận với nghiệp hậu thọ chỉ chiêu cảm dẫn nghiệp, chung cho nghiệp dẫn, mãn, mới gọi là chi hành. Phát ra Vô-minh này, gọi là chi vô-minh. Nhuần thấm ái thủ ấy, gọi là chi ái, thủ. Nghiệp này được tập hợp, gọi là năm thứ như thức, v.v... Sáu thứ này được chuyển biến, mới gọi là chi hữu, hữu ấy sinh chiêu cảm, gọi là sinh, già chết, cho nên nói lên tất cả đều thuận với nghiệp hiện thọ; giúp đở riêng nghiệp tương lai, đều không phải là chi hành. Nếu không như vậy, thì nghiệp phước lẽ ra sinh trong năm đường.

Quyển này trước nói về nghiệp phước. Nghĩa là cảm Dị-thục của đường lành cõi Dục và thuận với Dị-thục, v.v... của năm đường. (Nghĩa này như Thành Duy-Thức có nói rộng). Do đây, năng (chủ thể), sở (đối tượng) của nghiệp kia, phát ra năng sở nhóm họp; năng sở thấm nhuần; năng sinh, sở sinh, đều không thuôc về mười hai duyên khởi.

Giải thích trong tướng thứ hai. Nghiệp quả trước của hai thứ thọ:

1. Quả Dị-thục bên trong.

2. Quả tăng-thượng bên ngoài,

Hoặc có người nghe phi chánh pháp, là đời hiện tại; hoặc người do tập quán trước, là quá khứ hai người này đều là do phân biệt khởi ngu. Do mê nội, hiện tự thể và vì ngu hữu sau, nên phát nghiệp. Do mê ngoại, vì ngu nên nhuận sinh, đã chứng tỏ vì mê quả nội hiện, nên đối với khổ sau không biết đúng như thật.

Do nghiệp đã tạo mới này, nên nói thức ấy tên là tùy nghiệp thức. Nghĩa là hạt giống thức đuổi theo nghiệp, nên được tên. Vì hành, nên thức sinh, do chiêu tập mà sinh, chứ chẳng phải do phân biệt về thể sinh, vì là duyên tăng-thượng. Hoặc chi thức đầu chỉ có thức thứ tám, đều dựa vào một kỳ hạn. Tất cả thức, mà nói chung là cả sáu thức thân, tức tụ hội danh sắc của mé trước, có thể làm đối tượng nương tựa cho sáu thức cũng giống như thế. Bản-thức là dẫn quả, theo hạt giống của danh sắc. Danh sắc là chung sáu xứ chủng tùy. sáu xứ được dựa vào tùy hạt giống xúc. Xúc là chủ thể sinh tùy hạt giống của thọ. Duy-Thức, Đối-Pháp nói rằng: "Năm thứ như thức, v.v... này được gọi là đối tượng dẫn (sở dẫn), vì vô-minh, hành là chủ thể dẫn (năng dẫn). Chính sở dẫn và năn dẫn này đều là nhân dẫn, dẫn sinh ra già chết, tử, thế ở rất, xa. Dù đều gọi là nhân dẫn, nhưng năm thứ như thức, v.v... với sinh, già, chết là nhân dyên sinh. Quyển chín mươi ba và trong đây nói tên riêng là dẫn nhân.

Luận rằng vì thức năng dẫn này cho đến thọ là thân trong một thời kỳ. Không phải vô minh, hành, không phải thuộc về dẫn nhân. Hai dẫn năng, sở, các giáo đều nói khác nhau.

Thành Duy-Thức nói: "Du-già nói: "Duy-Thức là chủ thể dẫn vì nghiệp chủng trong thức, gọi là chi thức, nên hạt giống của thức Dị-thục thuộc về danh sắc."

Kinh duyên khởi nói: "Chi thức chung cho cả năng dẫn, sở dẫn, vì hạt giống nghiệp, hạt giống thức đều gọi là Thức. Thức là dựa vào danh sắc, chứ không phải thộc về danh sắc. Về nghĩa thì rõ ràng ái, thủ, hữu, được gọi là chủ thể sinh (năng sinh); chi sinh, già, chết là đối tượng sinh (sở sinh)."

Luận Thành Duy-Thức chép: "Năm thứ như thức, v.v... Do nghiệp huân phát, dù là đồng thời, mà dựa vào chủ, bạn, chung, riêng, nên, nhân quả hơn, kém khác nhau. Đó là lý do các Thánh-giáo dả nói có trước, sau. Lại nữa, dựa vào phần-vị khởi ở tương lai, hiện tại, vì có thứ lớp, nên nói có trước, sau. Do đây, cũng hội ý các văn trước và sau để nói: "Do thức này, v.v... cũng nói là hiện hành, còn nhân, thời gian, nhất định không có nghĩa hiện hành.

Do ái này, nên đôi khi có người phát tâm mong cầu, cầu sinh cõi Dục. Hoặc có người phát tâm mong cầu, cầu sinh cõi Sắc, Vô-Sắc. Hai mong cầu này là thể chung, tức là ái.

Bốn thủ là sau, vì đầu tiên khởi hai mong cầu, nên về sau, sinh riêng ra hai thủ, tức "hữu"sau thuộc về nhân sinh.

Quả Dị-thục sau, nói về thể, nhân duyên, nghiệp, duyên-tăng-thượng dều là chi hữu, gọi là riêng là sinh, chẳng phải chi ái, thủ, chẳng thuộc về sinh nhân.

Đối-Pháp, Duy-Thức nói: "ái, thủ, hữu vì tiếp cận sinh quả, nên hợp gọi là chủ thể sinh (năng sinh), không trái nhau". Nhưng luận Đối-Pháp nói: "Rằng khi ở nhân, có chủ thể dẫn, đối tượng dẫn, rằng lúc ở quả có chủ thể sinh (năng sinh), dối tượng sinh (sở sinh), nghĩa là chưa thành thục, gọi là nhân, chứ chẳng phải không có nghĩa của nhân. Đã thành thục, gọi là quả, chứ chẳng phải không có nhân của quả, y theo nghĩa đều khác nhau, cũng không trái nhau.

Các hành này sinh, hoặc dần dần, hoặc sinh ngay: ba chi thai, noản, thấp, đều sinh dần, còn hóa thì khởi ngay, (đã nói như trước). Hoặc đối với chỗ sinh theo thứ lớp hiện tiền, hoặc hạt giống theo đuổi, v.v... Hoặc ở chỗ sanh, thứ lớp hiện tiền, hoặc hạt giống đeo đuổi, v.v... Cõi có cõi Sắc sinh theo thứ lớp hiện tiền; cõi Vô Sắc sinh hạt giống theo đuổi cõi sắc.

Giải thích tướng thứ ba, hướng về thanh tịnh, các hành, v.v... của hai quả trong hướng:

Luận sư Cảnh nói: "Quả Dị-thục nội đã nói ở trước, quả tăng-thượng ngoại.

Đối với hai quả kia, lúc tìm kiếm bốn Đế lý Khổ, Tập, Diệt, Đạo, thì chánh kiến được sinh.

Cơ-Pháp sư nói: "Hai quả, nghĩa là hai quả khổ đế: Già với chết. Nhân kia là Tập đế; Diệt kia là Diệt đế; hướng về diệt hành kia là Đạo đế.

Quyển chín mươi ba chép: "Xưa, lúc Đức Thế tôn còn làm Bồ-tát, xót thương hữu tình, quán các duyên khởi. Vì trải qua quán Đế, nên trước hết quán già, chết trong hiện tại làm đầu. Lấy như lý quán sát ba tướng :

1. Quán nhân tế.

2. Quán nhân thô.

3. Quán chẳng phải bất định."

Cảm sinh nhân duyên cũng gọi là sinh. Nghĩa là ái, thủ, hữu, tức nhân duyên tế. Thể của nhân sinh kia cũng gọi là lá sinh. Nghĩa là chi

sinh này tức nhân duyên thô.

Quán do có tế sinh mà có già, chết; cũng quán do có thô sinh mà được có già chết. Già, chết tế ở đương lai làm nhân cho sinh, vì chưa khởi quả. Hiện pháp già, chết thô sinh, vì làm nhân hiện khởi quả, đây gọi là quán sát hai nhân duyên đầu.

Chẳng phải bất định. Nghĩa là tức trừ hai thứ thể sinh thuộc về chỗ sinh kia, pháp khác nhất định không có công năng cho quả già, chết.

Quán sát tập của Khổ đế như vậy, chưa được hỷ túc, tức lại quán sát Khổ đế hiện tại của nhân duyên tập sau. Nghĩa là quán nghịch khắp thọ, xúc, sáu xứ, danh sắc và thức.

Đã biết khổ đương lai, tập hiện tại làm nhân. tập hiện cũng do tập trước mà khởi, là hữu khổ của biện pháp bờ mé.

Quán chung như thế, Tập nhân khổ khởi, khổ của tập nhân sinh, không còn hiện quán nữa, khổ sẽ do đâu khởi? Vì chẳng khác với trước, cho nên, Bồ-tát ngang thức thối lui, không quán sát thuận cho đến già, chết.

Khổ đế, Tập đế này, quán sát xong, khắp vì quán sát Diệu Đế. Bắt đầu từ già, chết nghịch thứ lớp nhập, cho đến vô minh. Quán khổ Đế hiện tại, tất cả đều diệt tận. Nghĩa là không tạo tác vô minh, vì được duyên hành nghiệp mới.

Như thế, trải quán ba Thánh đế xong, kế là lại tìm kiếm thánh đế diệt này, đạo gì, hành gì mà có thể chứng đắc? Khởi túc niệm trụ, nhớ nghĩ lại xưa kia đã tu chánh kiến thế gian, để được hiện ở trước mặt, trải quán các đế, rồi do chánh kiến, được nhập hiện quán trong các đế, và lần lược chứng đắc vô thượng Bồ-đề, tức là quán hạnh, quán lý duyên khởi của bốn đế trong đây, được trí kiến thanh tịnh của bậc Học, Vô học.

Trong quyển mười dưới đây, cũng có lớp hỏi đáp này nhằm giải thích về lý do dài, ngắn không đồng nhau của phẩm hắc bạch.”

Lại, có giải thích: “Về các hành của hai quả. Nghĩa là các hành của hai chi sinh, già chết. Nhân thô và hai quả hợp nói, nên quán chung về khổ đế đã có trong hiện tại.”

Dù có các giải thích này, nhưng ở đây cho rằng, hai quả ấy lẽ ra là quả Dị thục bên trong và quả tăng thượng bên ngoài. Vì thế, nhận lấy cách giải thích của Pháp sư Cảnh là đúng.

Đối với đối tượng duyên (sở duyên) hành kia, không như thật biết vô minh, xúc đã sinh ra thọ, cũmg lại dứt hẳn, v.v..., nghĩa là xúc hữu lậu sinh các thọ. Lúc thọ hai quả, đối với cảnh sở duyên không như thật

biết. Do thọ này làm duyên phát khởi phiền não, phát nghiệp nhuận sinh. Do đoạn thọ này vì không có đối tượng nương tựa (sở y), nên vô minh cũng diệt, sở duyên (đối tượng duyên) không tăng. Chứng tuệ vô-lậu gọi là tuệ giải thoát. Do vì thọ đoạn, nên không sinh tham ái. Tâm tương ưng này là lìa tương ưng ràng buộc, chứng tâm giải thoát. Dù cho vô minh của mé giữa kia không diệt, thì các hành như thức, v.v... của mé sau, lẽ ra sinh. Điều này trái với sự giải thích, vì vô minh đã diệt, nên không còn khởi nữa, được pháp không có sinh, việc này thuận với giải thích.

Từ đây trở xuống là dẫn thuyết để chứng thành: "Theo thứ lớp cho đến Dị thục sinh, vì xúc diệt, nên thọ của Dị thục sinh diệt.

Từ đây trở lên, là văn nói: vì vô minh diệt, nên quả đương lai diệt. Vì vô minh trong hiện pháp diệt, nên xúc vô minh diệt, v.v...

Dưới đây nói do vô minh diệt, nên hiện tại thuận với vô minh, xúc thọ, v.v... Diệt. Sáu xứ, v.v... đã có, chẳng phải hiện vô minh mà có, không nói vì vô minh diệt, nên hiện sáu xứ, v.v... Diệt. Xúc, thọ, v.v... kia tùy theo vô minh sinh, nói là xúc tùy vô minh kia diệt. Do đối tượng nương tựa (sở y) này diệt, nên chủ thể nương tựa (năng y) thọ, v.v... Dều cũng diệt theo.

Thường thọ lìa trói buộc thọ, chẳng phải có thọ trói buộc. Nghĩa là các thọ hữu lậu lìa phiền não, thân trói buộc là thọ vô lậu, gọi là lìa thọ trói buộc, không phải nhất định tất cả đều là thọ vô lậu.

Phạm hạnh đã lập. Nghĩa là Đạo đế của trí diệt, đế đã mãn. Niết-bàn rốt ráo ở diệt đế đã mãn, đủ chứng tỏ rằng, người cầu Niết-bàn đầy đủ Diệt đế mà Phật đã được.

Trong môn thứ hai, môn nội thức sinh. Nghĩa là sắc làm duyên cho mắt, nhãn thức được sinh v.v..., Mạ bên ngoài thành thục. Nghĩa là vô minh làm "duyên"hay sinh ra hành, v.v... Khí thế gian thành, hoại. Nghĩa là sức cộng nghiệp tăng thượng của tất cả hữu tình làm duyên, đại địa, v.v... sinh. Thức ăn gìn giữ. Nghĩa là bốn cách ăn làm "duyên". Vì hữu tình ba cõi nối tiếp nhau sống. Tư nghiệp đã tác động, thế lực tăng thượng, tủy nghiệp mà được quả ái, phi ái, nghĩa là diệu vi thiện hành, hành vi ác làm "duyên"sinh ra cõi thiện, ác.

Oai thế. Nghĩa là nội chứng làm "duyên"phát ra công đức tối thắng như thần thông, v.v...

Thanh tịnh nghĩa là thuận phần giải thoát, khéo làm duyên theo thứ lớp cho đến đắc quả A-la-hán, v.v... Nhưng thứ lớp của tám môn này có một ít bất đồng quyển hạ kinh Duyên Khởi và luận Đối-Pháp.

Nhân duyên khởi này là giải thích nói về "duyên". Nay nêu rõ các môn này thuộc trong mười hai chi. (Quyển mười ở sau, lại sẽ nói rõ)

Trong nghĩa thứ ba, xét Đối-pháp và kinh Duyên Khởi, đều có mười một nghĩa để giải thích vấn đề này:

1, Nghĩa lìa hữu tình. Luận Đối-Pháp chép: "Vì không có ngã tự nhiên.", là văn luận trở lên, ở đây phá "ngã"là tác giả của Thắng luận, Độc tử bộ, v.v..., vì lìa hữu tình lia.

2. Nghĩa vô thường. Nghĩa là vì chẳng phải hằng. Đây là phá tự tánh thường trú của Số Luận là gốc của muôn vật, vì làm duyên hình thành vật, nên chứng tỏ vô thường. Cũng phá quan điểm che lấp mười hai duyên sinh là pháp vô vi của Đại chúng-bộ, Hóa-địa-bộ, v.v...

3. Nghĩa tạm dừng: Nghĩa là thời gian sinh đã đi qua không có tạm dừng. Luận Đối-Pháp gọi là có nghĩa sát na."

Ở đây phá mạng căn, v.v... của Chánh Lượng bộ: Các pháp duyên sinh, vì bốn tướng của một thời kỳ chẳng phải sát-na.

4. Nghĩa y tha khởi. Nghĩa là vì nhờ vào các duyên, nghĩa này phá pháp tự nhiên của ngoại đạo: Tự nhiên có không nhờ duyên sinh, cho nên phải dựa vào pháp khác để khởi.

5. Nghĩa lìa tác dụng: Vì tác dụng của các duyên là không, nghĩa này phá tác dụng có thật, làm: duyên sinh ra thể của Tát-bà-đa.

Nay làm rõ công năng không có tác dụng.

6. Nghĩa nhân quả nối tiếp nhau không dứt: Nghĩa là sát-na nhân diệt, quả sát-na sinh, vì phần-vị thời gian, v.v... nên nhân quả nối tiếp nhau. Nghĩa này phá nhân quả không nối tiếp của ngoại đạo đoạn kiến, cũng ngăn không có đời quá khứ, vị lai của sư kinh-bộ: Nhân quả của Dị-thục cũng không đồng thời; vì quả nhân gián đoạn.

7. Nghĩa nhân quả chuyển biến giống nhau: không từ tất cả, vì tất cả sinh, nên nhân quả giống nhau. Nghĩa này phá hai người vì chánh pháp, chấp giết dê, v.v... làm nhân, về sau được sinh lên cõi trời, tức các quả thiện lấy bất thiện làm nhân, vì nhân quả không nối tiếp nhau.

Nay, chỉ bày nhân thiện, sẽ được Dị-thục thiện; nhân ác, sẽ gặp phải quả ác, vì nhân quả giống nhau.

8. Nghĩa nghiệp mình tác động: Nghĩa là đối với sự nối tiếp nhau khác, vì không thọ quả nghiệp của mình, mình cam chịu. Nghĩa này phá không có nhân, quả, chẳng phải nghiệp này khởi các luận chấp không.

9. Cũng phá nghĩa người khác làm, ta thọ quả, nghĩa là các nhân luận chấp bất bình đẳng. (Đối-Pháp kinh Duyên Khởi đều có giải thích rộng), vì e rườm rà nên không nói.

10. Vì chỉ bày rõ về nghĩa thanh tịnh, nhiễm ô thuộc về nhân duyên. Nghĩa là quyển mười ở dưới nói: “Bốn trong mười hai chi chỉ tạp nhiễm, chi khác có cả thanh tịnh. Bốn chi tạp nhiễm kia phát thấm nhuần quả thiện, quyến thuộc thanh tịnh cũng gọi là thanh tịnh, ý nói là phẩm ái đạo duyên sinh, gọi là thanh tịnh, phẩm phi ái đạo duyên sinh gọi là nhiễm ô, nhiễm ô, chứng tỏ rằng. nhân duyên này vì “duyên”nhiễm, tịnh sinh, để lập duyên khởi. Đây là ý nói về duyên khởi.

11. Nhân giải thích nghĩa, nhằm phá trong tông người khác, với ý nói rõ về lý của mình.

Có giải thích: Trên, đã nói trong ba tướng của thể. Hai tướng lưu chuyển trước chỉ bày rõ về tạp nhiễm; nên một tướng sau, là hoàn diệt, biểu thị rõ về thanh tịnh.

Trong sai khác thứ tư, nói rộng mười hai chi, văn tức mười hai. Nhân giải thích pháp ấy của ngoại đạo, đại khái, giải thích trong một thời kỳ. Tất cả kia không phải pháp mà trong đây nói. Tất cả thể tánh đều là chi duyên khởi.

Giải thích trong vô minh có bốn. Nghĩa là mười chín thứ, bảy thứ, năm thứ và sáu thứ.

Trong mười chín thứ, gộp lại là bảy loại:

1/ đời; 2/ sự; 3/ nghiệp báo; 4/ Tam-bảo; 5/ Tứ-đế; 6/ nhân quả; 7/ đối tượng chứng.

- Ở trong nhân, hoặc chấp tự tại, thế tánh, sĩ phu; trung gian, v.v...

Tánh mờ tối của trời tự tại, thần ngã của Sĩ phu.Vì Phạm vương ở thiền trung gian, nên gọi là trung gian. Như thứ lớp phối hợp giải thích.

- Không có tội, có tội, nên tu, không nên tu. Giải thích tản mát về nhân.

Đen, trắng, lẫn lộn, là thể của thiện, ác. Giải thích về thể của quả. Vì quả có hai phần đen (hắc), trắng (bạch), nên gọi là “Có phần”.

Trong mười chín môn này, “hữu”chung cho cả “Câu sinh”hoặc “phân biệt”khởi. Thế sự quả nghiệp, v.v... chung cho cả hai môn. Bảy vô tri gồm trong mười chín. Di chuyển thuộc vô tri của nghiệp Dị-thục. Nghĩa là nghiệp, chủ thể chiêu cảm quả, mê mà không biết, vì chấp nhân bất bình đẳng, nên gọi là di chuyển.

Kế là môn thứ sáu thuộc sáu vô tri. Nghĩa là nhân. Quả ở trước, ngu, gốc, ngọn, hợp thành sáu.

Ngọn là bốn: Sáu vô tri là:

1. Thiện, bất thiện.

2. Nên tu tập, chẳng nên tu tập.

3. Có tội, không có tội.

4. Có phần.

5. Gồm thâu tám thuộc kiến ngu trong mười chín. Nghĩa là thế sự đều có ba và nhân quả. Tìm kiếm, so lường, gọi là thể của kiến, chẳng phải vô minh. Vì si và tuệ đều có, nên gọi là kiến ngu.

6. Vô tri có hai:

a- Chỉ rõ sáu vô tri và bảy tướng gồm thâu nhau.

b- Dựa vào chủ thể trị (năng trị) và tự tánh để nói về sáu pháp khác nhau:

Dựa vào đối tượng trị (sở trị) khác nhau văn, tư, tu, để nói về ba pháp trước, nghĩa là do văn nên biết pháp, sở trị đó gọi là vô tri. Do tư, nên tìm kiếm, gọi là sở trị của tư đó là vô kiến. Vì dựa vào tu, nên minh chứng sở trị của tu đó gọi là không có hiện quán. Cho nên, nói rằng: “Đối tượng trị khác nhau. Vì thế, nên nói ba thứ này.

Vì ba tự tánh khác nhau của quyển trung, thượng. Nghĩa là ngu si đen tối, vô minh tối tăm. Trong dây, nói chung tất cả vô tri đều là thể của chi: Thành Duy-Thức chép: “Chỉ lấy khả năng (chủ thể) phát chánh, chiêu cảm nghiệp thiện, ác của đời sau.”

Kinh Thắng-man chép: “Có năm trụ địa:

1. Kiến nhất xứ trụ địa.

2. Dục ái trụ địa.

3. Sắc ái trụ địa.

4. Hữu ái trụ địa.

5. Vô minh trụ địa: Trước, bốn phiền não chướng; sau, là một sở tri chướng.”

Kinh ấy tự nói: “Vô minh tự địa là đối tượng mà hàng Thanh Văn, Bích-chi-Phật không thể dứt trừ, vì chỉ có trí Bồ-đề của Phật Như-lai mới dứt được. Do đó, quyết định biết là chướng sở tri.”

Thuyết của Duy-Thức quyển chín với kinh ấy đồng nhau.

Trong bốn chướng phiền não, đầu tiên là một kiến-đạo dứt trừ (đoạn); sau, ba tu đạo đoạn. Luận Đối-Pháp chép: “Phát nghiệp vô minh có hai:

1. Nghĩa chân thật, ngu phát hạnh bất động của phước.

2. Nghĩa Dị-thục, ngu phát phước hạnh của phi phước, cả hai đều do kiến-đạo mà dứt”.

Kinh Duyên Khởi nói: “Các bậc thánh Hữu Học vì đã dứt hẳn bất cộng vô minh,nên không tạo nghiệp mới.”

Duy-Thức cũng nói: "Người chính thức phát nghiệp, chỉ do kiến đạo mà dứt trừ. Người giúp đỡ không nhất định, vì cho nên chỉ lấy vô minh mà kiến nhất xứ trụ kia đã có, nhưng nghiệp vô minh này có ba:

1. Chỉ phát nghiệp chung.
2. Chỉ phát nghiệp riêng.
3. Phát chung cả hai nghiệp.

Ở dây, lấy hai nghiệp vô minh dầu và sau.

Nói chỉ lấy chủ thể phát chánh, cảm nghiệp thiện, ác của đời sau, nhưng phát nghiệp này có bốn:

1. Tương ưng; 2. Bất cộng; 3. Triền; 4. Tùy miên, đều có công năng phát nghiệp.

Sự khác nhau giữa ngoại đạo, nội đạo là nẩy sinh buông lung, không buông lung, tùy đối tượng mà họ hợp thích.

Bốn vô minh phát nghiệp đều riêng. (như kinh Duyên Khởi có phân biệt rộng).

Ở đây nói hành chung cả thân, ngữ, ý, chỉ có hạt giống, hiện hành thiện, bất thiện mượn sắc và tư để làm tự tánh. Hành này cũng có ba, vì cảm ba quả, vì chi hành, cũng chỉ cảm nghiệp chung và đều có.

Thành Duy-Thức nói: "Chính đối tượng phát kia mới được gọi là chi hành. Do đó, tất cả nghiệp thuận hiện thọ, giúp riêng cho nghiệp tương lai, đều không phải chi hành, chính là hành mà võ minh đã phát trước kia, mói thành hành.

Sắc của nghiệp thân, ngữ gọi là giả sắc, vì phải dựa vào hiện hành, hạt giống của tư để lập. Ý nghiệp chỉ do tư thành thể của chi hành. Y theo thiện, ác mà năm thức này đã có, tức chẳng phải chi hành, nên biết rõ không thể chiêu cảm đến báo chung.

Trong đây nói đủ rằng, trong cõi Vô Sắc cũng có hai nghiệp của thân, ngữ biến hóa, mà văn luận này chỉ y cứ cõi Dục, Sắc nói nghiệp thân ngữ; y cứ ba cõi để nói ý nghiệp, ngĩa là y cứ vào sự thật là ngữ.

Nói về sáu thức trong chi thức. Trước nói về tự lãnh hội, đều dựa vào sáu thức thân trong một thời kỳ, nói chẳng phải chính là chi Thức.

Thành Duy-Thức chép: "Hạt giống thức trong đây vì là nhân của bản thức, nên chỉ lấy hành đã gom góp chủng tử của thức thứ tám ở tương lai, gọi là chi Thức.

Vì kiết sinh lần đấu tiên, vì Dị-thục chung, nên không nói thức khác là thể của chi thức. Ở đây chỉ hạt giống không lấy hiện hành.

Trong đây nói là quả do hạt giống đã sinh, thức là thể của chi. Và kinh Thập Địa chép: "Như vô minh lúc có hạt, có quả thì thức đều như

vậy.”

Duy-Thức hội chép rằng: “Hoặc dựa vào đương lai, nói có hiện hành. Nhân thời gian nhất định, không có nghĩa hiện hành. Cho nên, nói thức, danh sắc mới vào thai mẹ, làm duyên, v.v... lẫn nhau. Nhưng nếu dựa vào sẽ khởi, thì không phải là hạt giống thích đáng.”

Luận sư Thái nói: “Theo luận Hiển-Dương quyển sáu thì “thức A-lai-da gồm thâu chung cả sáu thức, chứa đựng hạt giống của sáu thức đó. Vì thuộc về ghi nhận kín đáo, do đây mới nói: “Ở đây nói về sáu thức, gọi là chi thức. Về mặt lý, thật sự cũng thuộc về thức A-lại-da.

Vì thuộc sáu thức nên trong danh, sắc trước giải thích danh, sau giải thích sắc:

Ở cõi Dục đủ mười và giả sắc thuộc về pháp xứ (lĩnh vực sắc). Thật sắc của pháp xứ: nghĩa là quả của định vượt hơn. Vì ở cõi Dục không có định, nên nói là “không”. Vì phần nhiều là giả có, cho nên phân biệt.

Giả, thật trong cõi trên, có cả hữu. Nhưng không phải tất cả, nghĩa là vì đều là luật nghi và biệt giải thoát.

Vì gương soi hình tượng, nước, mặt trăng, những thứ đó cũng là “không”.

Trong giả của cõi dưới, dù không sắc của định, Đạo cộng giới, nhưng các loại nghiệp luật nghi, bất luật nghi đều có, cho nên không phân biệt. Cõi trên chỉ có luật nghi, chứng tỏ vì không có bất luật nghi, nên nói “Chẳng phải tất cả”.

Trong đây nói chung hạt giống, hiện hành, tương lai, hiện tại, bốn danh sắc, v.v... đều không phải là thể của chi thật.

Thành Duy-Thức chép: “Trừ ba nhân sau, nhân khác đều thuộc về hạt giống của danh sắc. Ba danh sau như gọi là theo thứ lớp, tức ba hạt giống sau.

Ở đây, nói Dị-thục, thể tánh không lẫn lộn của năm chi. Hạt giống của sáu căn, gọi là sáu xứ. Hạt giống của xúc, thọ của Dị-thục gọi là chi xúc thọ. Trừ hạt giống của bản thức và ba hạt giống sau này, hạt giống của Dị-thục các uẩn khác đều được gọi là chi sắc. Kinh nói: “Danh nghĩa là bốn uẩn phi Sắc, sắc nghĩa là yết-la-lam, v.v..., sắc này dựa vào thể lẫn lộn, không phải nói là thể riêng. Không như thế, thì làm sao được thành năm uẩn? Hoặc đều dựa chẳng phải Dị-thục, danh sắc năm uẩn mà nói.

Thức mới sinh, lại làm duyên lẫn nhau. Đệ thất thức, v.v..., vì mỗi thức đều ở giữa. Nếu thể lẫn lộn. Luận Duy-Thức nói: “Hoặc hạt

giống của danh sắc đều gồm thâu năm nhân, trong đó tùy nhân nào vượt hơn, lập ra bốn hạt giống khác. Sáu xứ và thức, chung, riêng cũng thế. Những thứ này chỉ có hạt giống.

Nói hiện hành. Chiếu theo sự hội ngộ của chi thức, Đối-Pháp quyển thứ nhất chép: "Nhãn xứ, nghĩa là mắt đã từng hiện thấy sắc, không nói là sẽ thấy. Nay, ở đây y cứ ở thật xứ chung cho cả ba đời. Đối-Pháp dựa vào nghĩa xứ tăng, chỉ nói quá, hiện sinh, vì ba hành ở vị lai vượt hơn, nên cũng không trái nhau. Thọ, chỉ có xả thọ, gồm khổ vui. Nghĩa là một nghiệp chiêu cảm chung quả chung, riêng, cũng dựa vào một kỳ hạn mà có thọ để nói. Nếu không như thế, chỉ nên nói là chi xả thọ, vì chủ của báo chung, nên thuộc về thọ, nghĩa là hạt giống của thọ.

Lại giải thích: "Hạt giống của thọ này theo nhau, gồm nêu thuộc về thọ. Thọ nương tựa vào thân, không phải thể của chánh thọ.

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 3 (Phần Cuối)

BẢN LUẬN QUYỂN 10

Giải thích bảy chi dẫn nhân trong phần khác nhau đã xong. từ đây trở xuống, là giải thích năm chi năng sinh (chủ thể sinh), sở sinh (đối tượng sinh):

- Thể của chi ái chỉ có tham trong các phiền não.

Ái này dù duyên chung cho quả trong, ngoài, phần nhiều các luận đều lấy "duyên" ái của cảnh ngoài. Nhân mê cảnh ngoài, ngu quả tăng thượng, "duyên"cảnh giới. Vì thọ đã phát sinh, nên chi thủ dùng chung cho tất cả phiền não để làm tự thể. (thể của bốn thủ, như trước đã nói)

Chi này chỉ lấy năng, sở thủ (chủ thể thủ, đối tượng thủ), hoàn toàn đối tượng làm phiền não tùy thuận trong thủ, không lấy pháp khác.

Quyển năm mươi chín chép: "Phải nói là tất cả phiền não trong toàn cõi đều có công năng kiết sinh nối tiếp nhau. Ái đã chỉ có tham, nên thủ gồm thâu chung các phiền não. Nhưng trong đây nói "duyên"tham của bốn thủ là chi thủ, đồng với kinh Thập -Địa. Kinh ấy nói: "Ái tăng thượng gọi là Thủ".

Thành Duy Thức nói về sức ái thấm nhuần phần vị nghiệp tăng riêng, gọi là ái. Như nước vì thường hay thấm nhuần, nên phải thường tưới tiêu, thì mới nẩy mầm.

Nếu dựa vào hai ái thủ của phần vị trước, sau thì dù lấy các phiền não thuộc trong chi Thủ chăng nữa mà ái vẫn thấm nhuần vượt hơn, nên nói là ái tăng. Văn của quyển năm mươi chín và Duy-Thức không trái nhau.

Hai chi ái, thủ có cả hiện và chủng, vì đều có công năng thấm nhuần, vì ái đối với thủ trở thành nhân duyên.

Luận sư Cảnh nói: "Tà nguyện cầu, nghĩa là cầu thân ở cõi trên lấy làm Niết-bàn để thọ cấm giới, đây gọi là tà nguyện, đối với giới khởi tham, gọi là giới cấm thủ.

Văn này chính thức phát ra tham thành bốn thủ.”

Hỏi: “Hai cõi trên có giới cấm nào, “duyên”vào đó để khởi tham?”

Giải thích “ngoại đạo cũng chấp giới cấm đối với thân, ngữ cõi sắc. Ý tứ của cõi Vô Sắc giả lập thân, ngữ, cũng chấp là giới.

“Hữu lúc trước trong chi hữu. Nghĩa là sinh ở khoảng giữa hai sát-na sinh sau, và sát-na tử trước.

Văn này đã nói ngoài “hữu”của năm đường, nói riêng về Trung hữu. Biết rõ Trung hữu không phải thuộc về đường, đồng với phái Tát-bà-đa. Dù nêu mười hữu, y cứ nói nghiệp “hữu”là “hữu”của cõi Dục. Chi là chi hành. Vì ái thủ thấm nhuần, nên có thể có quả tương lai, gọi là “nghiệp hữu”. Đây, tức chỉ thể hữu (năng hữu), gọi là “hữu”, nghiệp khác đều là đối tượng hữu (sở hữu).”

Luận Thành Duy-Thức chép: “Bắt đầu từ Trung hữu, đến chưa suy yếu, thay đổi trong bản hữu, đếu thuộc về chi sinh, cho nên biết Trung hữu cũng gồm thâu trong đối tượng sở hữu.”

Hỏi: “Trung hữu, sinh hữu là một nghiệp hay là nghiệp khác chiêu cảm?”

Luận sư Cảnh giải thích: “Chưa thấy có văn nào nói, văn chỉ nói rằng: “Trung hữu có thể chuyển biến”

Y theo đây thì biết do nghiệp riêng của Trung hữu đã cảm. Dù có thuyết này, mà vẫn có thể nói là do một nghiệp đã dẫn phát.

Cõi Sắc có sáu hữu, vì trừ bốn đường. Cõi Vô Sắc có năm hữu, lại vì trừ trung hữu. Nay, chi hữu nói ở đây chỉ là chi Nghiệp.

Nói phiền não của hành tác động trước kia gồm cả thọ.

Thành Duy-Thức chép: “Ái, thủ kết hợp thấm nhuần, dắt dẫn hạt giống của nghiệp và nhân của đối tượng (sở dẫn) chuyển biến, gọi là “hữu”, đều có khả năng tiếp cận “Hữu”, vì quả “hữu”đời sau.”

Ý luận ấy nói: “Hành và năm thứ như thức, v.v... là ái, thủ, chuyển biến thấm nhuần, gọi là thể của chi hữu chỉ có chủng tử, là vì đã thấm nhuần, nên có công năng sinh quả.

Nay, ở đây nói chung mười hữu, gọi là hữu. “Năng hữu”(chủ thể có), sở hữu (đối tượng có) phối hợp gọi là “Hữu”.

Giải thích chung nghĩa “Hữu”, chẳng phải chỉ giải thích chi Hữu. Ở đây, chỉ nghiệp có một là chi Hữu.

Duy-Thức hội điều này rằng: “Có chỗ chỉ nói hạt giống nghiệp gọi là Hữu, vì hữu này có thể chính thức chiêu cảm quả Dị-thục.”

Duy-Thức kia lại hội rằng: “Lại có chỗ chỉ nói năm hạt giống gọi

là "Hữu". Vì hạt giống của thức, v.v... trực tiếp sinh ra hạt giống trong thức ở tương lai. Bảy "hữu"kia. Nghĩa là thể của năm cõi kia có quả thọ dụng, vì trung gian của hai cõi: phương tiện, trung hữu (trong phương tiện có hai cõi trung gian?). Sáu thứ này là nghiệp đã có, là chủ thể hữu (năng hữu), vì khả năng dẫn các hữu, cho nên hợp thành bảy. Lúc trước có tử hữu, sinh hữu, tức "hữu"của năm cõi mà vì nêu riêng, nên không kiến lập.

Trong chi sinh, trước là giải thích riêng mười trường hợp sau, tóm tắt nghĩa, kết.

Bốn trường hợp đầu, nói về hai sinh thai, noãn; Một trường hợp kế, là hai sinh thấp, hóa. Đây là nêu chung một thân làm chi sinh.

Phần thân khởi ngay. Luận này quyển trước và kinh, luận khác đều nói là hóa sinh khởi ngay, các căn của ba sinh còn lại, thì hiện dần. Nay, nói thấp sinh cũng khởi ngay, thì biết các căn của hai sinh thai, noản khởi dần; hóa sinh khởi ngay, thấp sinh có cả dần, và ngay tức khắc.

Ngay tức khắc. Nghĩa là nhừ từ chất rữa, ẩm ướt chưa biến đổi khởi ẩm ướt sinh ra trùng, các căn đủ ngay. Năm trường hợp dưới có cả bốn sinh hữu:

Đắc của uẩn, là thể của uẩn khởi.

Đắc của giới, là hạt giống của uẩn, tánh nhân duyên của uẩn. Đắc của uẩn hiện hành thành thục, hạt giống của đắc giới thành thục.

Đắc của xứ có cả hiện, và chủng. Ba đắc còn lại, "duyên"thành thục.

Trong nghĩa lược có sáu trường hợp:

Tự tánh thuộc hai trường hợp sinh, và xuất hiện.

Phần vị xứ sinh bao gồm ba trường hợp: Sinh,thú, khởi. Đối tượng sinh (sở sinh) bao gồm một trường hợp của đắc uẩn. Thuộc về nhân duyên, gồm hai trường hợp đắc của giới, đắc của xứ.

Chịu trách nhiệm giữ gìn đối tượng dẫn, thuộc về một trường hợp sinh khởi của các uẩn.

Đều sinh (câu sinh), nương tựa, giữ gìn thuộc về một trường hợp mang căn xuất hiện.

Chi già chết có hai: Đầu tiên là giải thích già. Sau, giải thích chết.

Trong già, trước giải thích riêng mười bảy trường hợp. Sau, kết nghĩa sơ lược.

Kết, có mười trường hợp: Sáu trường hợp đầu, mỗi trường hợp

thuộc về một trường hợp, bảy thuộc về oai nghi đổi thay, hư hoại, bao gồm năm trường hợp kế.

Thứ tám là ở vô sắc, các căn thay đổi, hư hoại, thuộc hai trường hợp mười hai, mười ba.

Thứ chín là có sắc các căn thay đổi, hư hoại thuộc hai trường hợp mười bốn, mười lăm.

Thứ mười, Thời gian đã đi qua, tuổi thọ sắp hết, thuộc về hai trường hợp mười sáu, mười bảy.

Trong tử trước, giải thích riêng mười một trường hợp. Sau là kết nghĩa sơ lược có bốn trường hợp.

"Nếu chết", thuộc về hai trường hợp đầu, vì chính là thể của tử. Nếu là pháp chết, thì thuộc trường hợp thứ ba, thứ tư.

Giải thích chi, không giải thích chi. Quy tắc lúc chết của năm đường.

Nếu chết khác nhau, thuộc về trường hợp thứ năm, thứ sáu dưới. Nếu phần vị sau chết, thì thuộc về trường hợp thứ mười một.

Nghiệp của ma chết. Pháp sư Khuy Cơ giải thích. Tức chính là tác dụng của ma chết của thể tử. Đây củng thuộc về chết khác nhau. Hoặc chấp lấy sau khi chết, thức lìa thân rồi, gọi là ma chết, cũng gọi là thuộc về phần vị sau khi chết. Hai chi sinh tử này, tùy đối tượng thích hợp với chúng, lấy năm uẩn làm tánh, vì hiện hành khổ, nên chỉ lấy hiện hành mà "hữu", nói chung, hoặc chung cả hạt giống.

Thành Duy Thức nói: "Bắt đầu từ Trung hữu, cho đến chưa suy yếu, thay đổi trong bản hữu trở lại, đều thuộc về chi sinh. Vì trước khi sắp chết, ái thủ, thấm nhuần "hữu", có thể có Trung hữu và sinh tương lai.

Phần vị suy đồi, thay đổi, gọi là chung là già thân hoại, mạng chung, mới gọi là chết.

Trong thứ lớp của trường hợp thứ năm, có ba lần "lại nữa"

Trong lần "lại nữa"đầu, vì tà hạnh, nên làm cho tâm điên đảo, v.v... Nghĩa "hữu", là năm chi như thức, v.v... đều dựa vào mé sau, phần vị sinh, già, chết. Ở tương lai sẽ hiện khởi. Nói nhân năm chi, không phải dựa vào năm chi, vì ở phần vị nhân mà nói.

Thành Duy-Thức nói: "Phần vị nhân khó biết, vì tướng của chúng khác nhau, nên dựa vào phần vị của quả tương lai, để lập riêng năm chi.

Nếu theo nghĩa này thì tâm điên đảo, nghĩa là thức hiện ra tư, gọi là hành, nghiệp chủng gọi là tạng, nói là chi sắc, kết sinh nối tiếp nhau.

Vì thế Đối-Pháp cũng nói: “Thức do danh sắc sinh, đã được số loại hữu tình chúng đồng phận.”

Luận ấy nói danh sắc vì mới thọ sinh. Duy-Thức Hội chép: “Nghiệp chủng trong thức (hạt giống của nghiệp trong Thức) gọi là chi Thức. Cho nên ngài Tam Tạng nói: “Tâm ở cuối Trung hữu gọi là điên đảo. Vì dẫn dắt chi điên đảo. Hạt giống của chi thức trong bản thức theo nhau, cũng gọi là tâm điên đảo. Vì tâm điên đảo, nên kết sinh tiếp nối nhau, v.v..., gọi là sắc.

Các căn viên mãn, nghĩa là chi sáu xứ. Cảnh của hai thọ dụng, là chi xúc, thọ. Xúc dẫn thọ sinh, đều có cảnh thọ dụng, nên Câu-xá gọi là tùy xúc thọ.”

Luận sư Cảnh lại giải thích: “sáu xứ “duyên”xúc, khi xúc khởi, dựa vào hai căn, thức và cảnh (đối tượng) thọ dụng, tức là ba hòa sinh xúc. Cho nên nói rằng “Cảnh của hai thọ dụng”

Chấp mắc. Nghĩa là “duyên”ái hiện tại. Mong cầu, nghĩa là duyên ái vị lai, gọi là chung lá chi ái. Phiền não càng thêm nhiều, là chi Thủ.

Trong đây chỉ nói nghiệp là chi hữu. Đã hội ý như trước, văn còn lại rất dễ hiểu.

Hợp với nghĩa “hữu”dựa vào ba tế để phân biệt thứ lớp:

Vô minh, hành, thức ở đời quá khứ. Tâm điên đảo, nghĩa là năm thứ như thức, v.v... đều gọi là tâm, vì không lìa thức, nên thức là chủ. Do tà hạnh huân phát, vì “hữu”tương lai hướng về sự sinh, nên tâm gọi là điên đảo. Vì lược qua, nên không nói chánh hạnh huân phát.

Y cứ theo ái, thủ ở sau, thấm nhuần nghiệp của “hữu”sau, biết được bờ mé trước cũng thấm nhuần tâm hành, cho nên lược qua không nói.

Ái thủ, hữu của bờ mé trước. Danh sắc kia kết sinh trở xuống bốn chi, là chi sinh, già, chết của đời quá khứ.

Thành Duy Thức chép: “Nhưng quả đã sinh, nếu ở vị lai, vì sinh nhàm chán, nên nói sinh già, chết. Nếu hiện tại vì muốn cho chúng sinh biết rõ tướng của phần vị sinh, nên nói năm thứ như thức, v.v... ”

Duy-Thức kia nói chi thức, đầu tiên vào thai mẹ. Ở đây vì nói danh sắc, nên chỉ bốn chi.

Do ái hiện tại, phát sinh tham ái, phiền não càng nhiều, thấm nhuần nghiệp hữu ở sau, cho đến sinh, già, chết của hữu ở tương lai.

Chỉ nói nghiệp thấm nhuần không nói phát. Nghĩa là vì y theo mé trước biết là phát nghiệp, đây là ảnh hiện quá khứ mà nói phát, không

nói là nghiệp thấm nhuần. Hiện tại thì nói thấm nhuần, không nói phát nghiệp. Vị lai nói sinh, già chết, không nói danh sắc, v.v... Hiện tại nói danh sắc, v.v..., không nói sinh già, chết.

Vì muốn chỉ bày rõ nhân, quả ba đời, không đoạn thiện, thuận với Tiểu thừa, nên nói rằng:

"Lại nữa"thứ hai, chỉ dựa vào hai mé để lập.

Duyên bên trong thân. Nghĩa là môn phát nghiệp dẫn sinh.

Duyên cảnh giới. Nghĩa là môn nhuận sinh quả khởi, khởi chấp ngã, v.v... người ngu là tương ưng với si. Hoặc nhân si này, khởi chấp ngã kia là bất cộng si.

Đã phát nghiệp rồi, thì theo nghiệp kia, phần nhiều khởi tầm, từ, v.v...

Luận sư Cảnh nói: "Thức, có công năng phân biệt rõ. (chủ thể phân biệt), gọi là tầm, tư. Đây là chi hành dẫn phát chủng thức, gọi là khởi tầm, tư. Vì chi hành kia giúp hạt giống của thức, nên có công năng lần lượt dẫn phát, hạt giống của danh sắc, sáu xứ và xúc, để chiêu cảm quả khổ của ba đồng loại danh sắc, v.v... ở tương lai."

Luận sư Bị nói: "Đã phát nghiệp thân ngữ, khởi ý nghiệp tầm, tư Hành làm bạn phát khởi cho chi thức, chi thức được sinh.

Từ đây trở về sau ba quả sinh dần. Pháp sư Khuy Cơ nói: "Tức tùy nghiệp kia, phần nhiều khởi tầm, tư. Ở đây cho là thức hiện hành. Do nghiệp làm bạn giúp cho thức, nghĩa là thức chủng. Hạt giống được nghiệp huân tập, vì làm giúp đỡ. Hạt giống của danh sắc, v.v... kia, vì đây đều gọi là Thức, nên hay cảm ba khổ ở tương lai:

1. Căn đầu tiên khởi khổ, nghĩa là danh sắc, thân, ý, vì mỗi căn mới khởi.

2. Căn viên mãn khổ, nghĩa là sáu xứ.

3. Cảnh giới thọ dụng khổ, nghĩa là xúc, tức là hợp để gọi là Hữu, được chia làm hai thứ năng sinh (chủ thể sinh). Về mặt lý thật sự nên có hai quả của thức, thọ. Vì thức gọi là Chủng, nên trong quả không có, thọ gọi là thọ bên ngoài, trong quả bên trong không có, ái phải nhờ thọ mới được khởi nên mé trước của thọ không có mé sau, nói có.

Xúc ở mé trước, vì sau nói thọ tương lai (sẽ thọ), nên xúc thọ đều đối nhau có riêng. Dựa vào xúc "duyên"thọ, phát khởi ra ái, nghĩa là chi ái.

Do cảnh thọ dụng khởi rộng sự theo đuổi mong cầu, v.v..., đó là chi Thủ.

Do môn sự nghiệp. Cái gọi là các nghiệp tịnh hạnh, thờ vua.

Môn lợi dưỡng. Nghĩa là ngồi thu hoạch gieo trồng, cày ruộng, v.v... Ngoài hai nghiệp này, còn cảnh Dục khởi, gọi là Dục cầu.

Hoặc do môn giới cấm. Nghĩa là tà nguyện giới cấm thủ, do tà nguyện này khởi mong cầu thân bên trong, cầu mong thân sẽ được quả vui ở tương lai.

Hoặc do môn giải thoát. Nghĩa là kiến thủ, do kiến thủ này, khởi cầu tà giải thoát.

Môn hữu nghĩa sự nghiệp, nghĩa là Dục-thủ.

Môn lợi dưỡng, nghĩa là kiến thủ, vì được lợi dưỡng, chấp kiến đó vượt hơn.

Môn giới cấm, nghĩa là giới cấm thủ. Môn giải thoát, nghĩa là ngã ngữ-thủ. Vì Đế, vì trụ, nên chấp tự tánh của "ngã"là giải thoát. Nhân bốn thủ này mà phát khởi ba cầu:

1. Cầu dục, cầu nhiều, năm dục.
2. Cầu thân bên trong tức cầu hữu, cầu tự thể.
3. Cầu tà giải thoát, tức cầu tà phạm hạnh vì cầu tà giải thoát.

Lúc cầu như thế, khiến cho trước, khởi phiền não và nghiệp, v.v..., nghĩa là nghiệp là chi "Hữu", vô minh là duyên phát nghiệp, để cho quả tương lai sinh. Vô minh không phải chi "Hữu".

Trong lần "lại nữa"thứ ba, do nhóm hữu tình. Nghĩa là hai lần "lại nữa" ở trước, nói riêng về thứ lớp lưu chuyển. Nay, ở đây vì dựa chung cả lưu chuyển, hoàn diệt, nên nói là ba nhóm.

Ưa thanh tịnh của thế gian. Nghĩa là không ưa xuất thế, mà vì ưa người trời, nên gọi là thanh tịnh. Nhưng vì ngu si, nên cũng tạo phi phước. Hoặc khởi theo đuổi ăn năn dẫn phát, hoặc không thối lui ăn năn, vui mừng đã dẫn tâm trụ, v.v... nối tiếp nhau. Luận sư Cảnh giải thích: "Đây là ở Trung hữu có sự ăn năn, không ăn năn. Thức nối tiếp nhau trụ từ hành đến thức."

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Theo đuổi ăn năn, nghĩa là vì ưa thanh tịnh, nên ăn năn nghiệp phi phước. Hoặc ăn năn vì si không hiểu. Nhân ba nghiệp này hoan hỷ đã dẫn tâm nối tiếp nhau trụ, nghĩa là tâm vui mừng đã huân tập (hun đúc) thành hạt giống nối tiếp nhau mà trụ, tức là chi thức lấy hạt giống này làm nhân.

Do phi phước, nghĩa là nghiệp phẩm hạ. Do phước, nghĩa là nghiệp phẩm trung. Do bất động, nghĩa là nghiệp phẩm thượng.

Ở chỗ sẽ sinh, cũng đều có thể cảm quả của ba khổ chủng, gọi là chi thức, hiện hành, gọi là danh sắc, v.v... Không nói nghĩa thọ, v.v..., (y theo giải thích ở trước)

Ưa chấp mắc cảnh giới. Nghĩa là ba thứ thọ, ái, thủ sinh, già, chết của "hữu"kia, nhân chấp mắc cảnh, hữu cũng được tên ấy (trong kinh Duyên Khởi đã giải thích đầy đủ theo thứ lớp, e phiền phức, nên không nói lại ở đây.)

Phần thứ sáu trong giải thích vấn nạn, có hai lược hỏi đáp: Đầu tiên, hỏi trong nghịch thứ lớp.

Đáp: "Dựa vào thứ lớp này, vì nói rộng về đạo lý Đế, nên nói là "đẳng".

Quán già chết, v.v... là ba mươi bốn trí. Quán già, chết trước hết trong bốn Đế, vì là khổ, nên trước là quán già, chết.

Hạt giống của năm chi thức, v.v... Hiện tại từ vô thỉ đến nay, "hữu"gọi là thức cũ, danh sắc cũ, v.v...

Từ hạt giống này sinh ra sinh và già, chết ở vị lai, gọi là Thức, danh sắc, v.v... trong hai quả đều gọi là thức, danh sắc mới.

Từ trên đến đây, nói chung, danh sắc do kiết sinh. Thể của danh sắc rộng, gồm thâu chung chi khác, nên chỉ nói danh sắc.

Đã nói chi khác xong.

Do tâm giải thoát. Nghĩa là không khởi vô minh trong hiện pháp, vì chi hành là chủ thể dẫn hạt giống của năm chi cũng là thứ lớp bất sinh, vì do hiện nhân thứ lớp bất sinh.

Năm quả như thức, v.v... trong phần vị già chết, đều theo thứ lớp diệt, nên nói thức mới diệt là hàng đầu, cho đến thọ diệt là sau. Nhưng vì y cứ danh sắc kia là trước, nên nói là mới. Danh sắc diệt là đầu, cho đến thọ diệt là sau.

Cũng có thể trong bốn mươi bốn trí, trước là quán già chết, khởi bốn Đế quán: Quán sinh la tập già chết, là danh sắc cũ, vì khởi ở trước. Già, chết bắt đầu từ sinh khởi là danh sắc mới.

Nay, quán thể của già, chết diệt, tức là danh sắc mới diệt. Trong mười hai chi, trước quán già, chết diệt, để làm hàng đầu. Kinh Duyên Khởi nói: "Như bệnh, nhân bệnh, bệnh diệt thuốc hay, cho nên, trái với thứ lớp, sinh, già, chết là đầu."

Hỏi: "Vì sao không nói các vô minh diệt là đầu ư? Đây là hỏi kế trước đã dẫn kinh nói danh sắc là diệt trước hết, vì sao kinh ấy không nói vô minh là diệt đầu tiên?"

Đáp: "Vì dựa vào tâm giải thoát mà lập, v.v... Ý này giải thích rằng: chua nhập thánh về trước, đầu tiên là địa vị tư lương, trước là quán thuận theo thứ lớp. Trong đạo gia-hạnh, quán nghịch thứ lớp, khởi bốn mươi bốn trí, v.v..., nhập kiến đạo, v.v... vì thuận với thứ lớp đoạn, nên

vô minh diệt, tức hành diệt, v.v...

Y chỉ trong thân giải thoát của bậc Vô Học, danh sắc hiện tại là trước, thọ là sau. Hạt giống của bốn chi không thể làm nhân sinh quả của sinh, già, chết ở đời vị lai. Đây là nói nhân không thể sinh. Dưới đây, chỉ rõ do ái diệt, khổ tương lai không khởi. Nói giải thoát, nghĩa là lúc cảnh hiện thọ, ái và tùy miên, tức chi ái, thủ, do sức thánh đạo mà nhổ bỏ hẳn, không khởi, gọi là khả năng thấm nhuần phiền não, tập -đế diệt hẳn. Vì nhân này diệt hẳn, nên hạt giống của danh sắc, v.v... nhân đã dẫn trước kia sẽ không sinh quả, gọi là chi còn lại diệt. Ý nói ở đây là chỉ bày rõ hạt giống mà danh sắc hiện tại có được, không sinh ra quả tương lai. Vì trước quán khổ Đế, lấy danh sắc diệt đặt lên hàng đầu. Diệt này do cái gì? Do ái, thủ, v.v... Diệt, thuộc về Tập đế, khả năng thấm nhuần, cho nên, hạt giống của danh sắc, v.v... sẽ không sinh ra quả. Hạt giống của danh sắc, v.v... là nhân duyên của sinh, già, chết ở đời tương lai.

Vì nhân duyên gần, nên danh sắc này diệt trước; vô minh, v.v... là nhân duyên xa, nên về sau, mới bắt đầu quán sát, vì nhân của khả năng thấm nhuần, cho nên, không nói vô minh là diệt đầu tiên.

Cho nên khi được Vô học rồi, quán rằng: "Do cái gì là không, nên già, chết không, v.v... ". Theo thứ lớp khác nhau, y cứ theo đây, nên biết.

Luận sư Cảnh nói: "Kể về văn kết này, nên đặt ở lập vấn nạn đã nói ở trước. Vì lập vấn nạn này trong môn thứ lớp, nên sau vấn nạn, là tổng kết thứ lớp của duyên khởi mà nói.

Trong giải thích danh từ thứ bảy có năm là "lại nữa":

Dựa vào chữ, giải thích danh. Nghĩa là do phiền não ràng buộc làm duyên đi đến trong đường ác, vì thường thường sinh khởi, nên gọi là duyên khởi. Dựa vào chữ "Duyên", nên gọi là dựa vào chữ.

Luận sư Cảnh bổ khuyết: "Do các phiền não ràng buộc đến trong đường. Là giải thích về chữ "Duyên". Thường thường sinh khởi, nghĩa là giải thích chữ "Khởi".

Dựa vào nghĩa sát-na để giải thích. Phân biệt "duyên khởi"của Đại chúng bộ; Hóa -địa bộ, v.v... là vô vi. Đồng thời, cũng ngăn ngừa về nghĩa bốn tướng về một thời kỳ của Chánh-Lượng-bộ.

Các duyên quá khứ mà không lìa, v.v.... Nghĩa là nếu dựa vào mười chi trước của phần vị "Duyên"; thì hai chi sau là "khởi". Chi trước đủ bốn nhân duyên, v.v... Dù còn sát-na diệt, nhập quá khứ, vì hạt giống ở trong thân mà không lìa bỏ, nên sau khi dựa vào thân mình, thì quả

sinh khởi, hoặc mười hai chi trước, mỗi chi là "duyên", mỗi một chi là khởi.

Vì đây có nên kia có. Nghĩa là nói về nghĩa duyên sinh vô tác.

Vì đây sinh nên kia sinh. Nghĩa là chỉ bày nghĩa duyên sinh, vô thường chứ chẳng phải chi khác, chỉ do có duyên pháp quả, được có không phải "duyên"có tác dụng thật, có khả năng sinh pháp quả, cũng không phải vì pháp không có sinh là nhân, nên ít đối tượng sinh (sở sinh) mà vẫn được thành lập.

Hai thứ vô tác, vô thường là duyên, chẳng phải tác dụng khác và hai hạt giống pháp Vô sinh là nhân, cho nên nói chẳng phải chi khác. Đây là phân biệt trời tự tại, v.v... có tác dụng thật và chấp vô vi có thể làm duyên khởi để giải thích danh kia.

Thường lui diệt lại nối tiếp nhau khởi. Nghĩa là thường thường gặp duyên mà vì nối tiếp ngau khởi nên gọi là duyên khởi. Giác của đời quá khứ "Duyên" tánh xong, đều nối tiếp nhau khởi. Nghĩa là khi mới chứng Bồ-đề, giác ngộ tánh duyên xong, về sau, vì hữu tình, phát khởi ngữ ngôn để nói, nên gọi là duyên khởi. Tự lợi gọi là "duyên"; lợi tha gọi là khởi, tức là bánh xe pháp xoay vần nói nghĩa.

Phần thứ tám trong tánh duyên có hai:

1. Bốn duyên.

2. Hai nhân.

Thành Duy-Thức nói: "Tăng thượng của các chi đối nhau, nhất định là có, ba duyên còn lại chẳng có không nhất định.

Trong kinh Duyên Khởi, dựa vào quyết định có, chỉ nói là có một, nghỉa là duyên tăng thượng. Ái đối với thủ, hữu đối với sinh, có nghĩa nhân duyên.

Nến nói chi thức là hạt giống của nghiệp thì Hành đối với Thức, cũng làm nhân duyên. Các chi khác đối với nhau không có nghĩa nhân duyên, mà Tập luận nói là vô minh đối với hành có nhân duyên, đó là dựa vào nghiệp tập khí của vô minh mà nói. Vì vô minh đều có, nên giả thuyết vô minh thật sự là hạt giống của hành, hội ý văn này nói rằng: "Luận Du-già nói là các chi đối với nhau không có nhân duyên, ấy là dựa vào ái, thủ hiện tại chỉ có nghiệp."

Có thuyết nói: "phân biệt khác rằng, vô minh đối với hành; ái đối với thủ; sinh đối với già, chết có Đẳng Vô gián và Sở duyên duyên."

Ở đây lấy Vô Sắc để so sánh với chi Vô Sắc. Hữu đối với sinh, thọ đối với ái không có Đẳng vô gián, có sở duyên duyên (đối tượng duyên, chủ thể duyên).

Ở đây cũng lấy chi có sắc đối với chi vô sắc. Các chi khác đối với nhau, cả hai đều chẳng phải có.

Văn này nói chung, văn kia hiển bày riêng, nên như giải thích đó.

Không có sắc đối với có sắc. Nghĩa là sắc trong danh sắc đối với năm xứ nghiệp hữu đối với sắc sinh, sắc sinh đối với sắc già, chết.

Có sắc đối với có sắc. Nghĩa là vô minh đối với hành, gọi là đối với năm xứ, không có sắc sinh, đối với già chết. (trong đây không nói chẳng phải nghiệp có nên không nói).

Trong đây nếu dựa vào gần, thuận vói thứ lớp, không lẫn lộn với nhau, thì nói là duyên khởi thật, khác với sự đối nhau này là duyên bất định.

Các người thông minh, như lý trên suy nghĩ.

Đáp về nhân duyên, nghĩa là hạt giống của tự thể, vì duyên đã rõ ràng. Ý đáp này nói: "Nhân duyên, nghĩa là hạt giống của vô minh chỉ sinh ra vô minh, không sinh chi khác, v.v.... Tự tự đối nhau, đối với chi khác, tức là tự tánh duyên sinh. Nay nói là nghĩa ái, phi ái duyên sinh, vì mình, và người đối với nhau có duyên tăng thượng, không có nhân duyên, nên nói như thế.

- "Vì sao nói là dựa vào thể tánh của nhân quả, để lập ra duyên khởi? Trong đây, ý câu hỏi là nhân có mặt ở cả bốn duyên, vì sao không có nhân duyên ư?" Ý đáp trong đây nói dẫn dắt phát trong mười nhân, lôi kéo dẫn sinh khởi, nhất định sự đồng, khác, dù có nhân duyên, trong không trái nhau, nhưng nhân khác nhất định kia vẫn có sự sinh đồng của tánh riêng không trái nhau, nhưng nhân khác nhất định kia vẫn có sự sinh đồng của tánh riêng không trái nhau, bởi thể chung cả gần xa. (ở đây lược qua không nói.)

Dẫn phát kia dẫn dắt sinh khởi tầm, gọi là giải thích nghĩa, lẽ ra phải có nhân duyên, đàng này chỉ dựa vào hiện hành đối với nhau, gọi là nhân dẫn phát, dựa vào tập khí của nghiệp trong "hành", "hữu"v.v... của phần vị thấm nhuần và chưa thấm nhuần mà nói, cho nên là tăng thượng chứ không phải nhân duyên.

Không ngăn ngừa hạt giống ái đối với thủ, hạt giống sinh đối với già chết làm nhân dẫn phát, có nghĩa nhân duyên. Cũng không ngăn ngừa năm thứ như thức, v.v... trong phần vị chưa thấm nhuần đối với sinh, già, chết làm nhân dắt dẫn.

Năm thứ như thức, v.v... trong hữu đã thấm nhuần, làm nhân sinh khởi cho sinh, già, chết mà có nghĩa nhân duyên, vì đối với nhau, riêng,

nên cũng không trái nhau. Trong hai nhân.”

Hỏi: “Có mấy chi thuộc về hai nhân, quả sinh và dẫn?”

Đáp: “Thức, v.v... trong pháp sau của hiện pháp, cho đến thọ đối với các chi thuộc về phần vị sinh, già, chết. Ở đây nói kiết của chi thức sinh nối tiếp nhau, chủ thể dẫn (năng dẫn) đối tượng dẫn (sở dẫn) có trong cùng một thời gian, quả quá khứ xa nhau, đều gọi là nhân dẫn. Chủ thể sinh (năng sinh) và quả, vì hai đời khác nhau; gần gủi với chủ thể sinh, gọi là riêng là nhân sinh.”

Thành Duy-Thức chép: “Sinh gần với quả chánh gọi là nhân sinh; dẫn xa quả thừa thải, gọi là nhân dẫn. Ba tánh mười nhân, được chỉ rõ như chương riêng. vì ở đây nói về tạp nhiễm, nên không trái với giáo khác.

Phần thứ chín, trong duyên phân biệt, gồm có ba mươi môn để phân biệt.

Trong phần thứ nhất, mỗi chi đều có hỏi đáp để phân biệt. Vô minh có hai lượt hỏi đáp. Vô minh kia chỉ vì là nhân không đoạn, cho nên đồng. Không chánh tư duy có nhân không đoạn cho vô minh, nên không khả năng làm nhân tạp nhiễm, vì thể chẳng phải nhiễm. Vì sao không khởi tác ý phi lý mà có duyên khởi, nên gọi là nhân không dứt, chẳng phải nhân tạp nhiễm?”

Ở đây, Luận sư Cảnh có hai giải thích:

1/ “Không như lý tác ý. Nghĩa là y cứ hiện tại, vô minh tương ưng với bất chánh tư duy mà nói. Đây là vì vô minh nên nhiễm, vì không thể nhiễm vô minh, nên không nói là nhân của vô minh.”

2/ “Tác ý tương ưng với vô minh trong quá khứ”

Hỏi: “Nếu vậy, thì tác ý quá khứ đều có chung với vô minh, vì sao chỉ nói tác ý tác nhân không đoạn cho vô minh, mà không nói là vô minh quá khứ tác nhân không đoạn cho vô minh hiện tại ư?”

Đáp: “Dù có vô minh mà vì sức kém, cho nên không nói; vì sức tác ý mạnh, nên y cứ ở hỏi đáp kia. Vậy, lại, thể của tác ý này, Luận sư Bị nói lại hai giải thích:

1/ “Tác ý biến hành.”

2/ “Số tư biến hành. Lại sinh nghiệp tạp nhiễm, được năng lực phiền não huân phát, v.v... Nghĩa là sinh tạp nhiễm do nghiệp tạp nhiễm khởi. Nghiệp tạp nhiễm khởi do phiền não tạp nhiễm, cho nên nói là do phiền não kia đã huân phát.

Thể của nghiệp là “hành”nhân đầu tiên tức là lấy vô minh làm thể. Dù các phiền não đều là nhân ban đầu của nghiệp, nhưng vì vô

minh có riêng mười một việc vượt hơn, nên nói riêng, cái gọi là sở duyên (đối tượng duyên), v.v... (rộng như kinh nói).

Luận Câu-xá chép: "Vô minh không nói là nhân, sinh, tử lẽ ra có bắt đầu. Già chết không nói là quả, sinh tử lẽ ra có cuối cùng. Từ "hoặc"sinh "hoặc", nghiệp; từ nghiệp sinh ra sự; từ sử sự "hoặc"sinh. Lý của chi hữu chỉ ở đây, cho nên mười hai chi không có chỗ luân hồi bắt đầu.

Bổ thuyết rằng thể của sinh tạp nhiễm do hai duyên nghiệp phiền não đã nhiễm. Nghiệp nhân một duyên phiền não nhiễm, cho nên đối tượng sinh (sở sinh) là vô minh ban đầu. Vì vô minh không do tác ý mà bị nhiễm, cho nên khởi, vì thế không nói tác ý không đúng như lý là duyên khởi đầu tiên."

Hỏi: "Vì sao không nói tự thể của vô minh là duyên của tự thể ư?"

Đáp: "Vì tự thể vô minh nếu không được duyên gì khác thì đối với tạp nhiễm của tự thể, sẽ không thể tăng, giảm vì thế, nên tự thể của vô minh chẳng phải duyên.

Hành có ba lượt hỏi đáp. Vì không thấu nhân khổ của thế tục là duyên khởi, phi phước hạnh, v.v... Nghĩa là về tướng trạng khổ của ba đường ác dễ biết, gọi là khổ thế tục.

Nổi khổ của người trời vì ẩn khó hiểu rõ, sở tri của Thánh trí gọi là khổ thắng nghĩa"

Hoặc có giải thích: "Trong tám khổ, luận Đối-Pháp nói: "Bảy khổ trước, gọi là khổ thế tục, khổ thứ tám, gọi là khổ thắng nghĩa"

- Nếu theo giải thích này thì hành khổ thứ tám đã chung cho cả năm đường, lẽ ra chỉ mê đường ác, mà cũng khởi phước nghiệp, bất động? Bảy khổ trước đã chung cả người, trời, lẽ ra chỉ mê cõi thiện, cũng tạo nghiệp phi phước? Khổ khổ; hoại khổ; hành khổ đều chung cho cả năm thứ? Do đó, nên biết rằng, cách giải thích trước là hay.

Nổi khổ của thế tục, thắng nghĩa kia dựa vào thô, tế riêng, dễ biết, khó biết mà nói. Nổi khổ của thế tục, thắng nghĩa này là dụa vào tướng chung của đường, cảnh của phàm, thánh mà nói, cũng không trái nhau.

Nhân gần, v.v... của phước, nghiệp bất động khởi, chỉ gần với tư thiện, xa với nhân đẳng khởi, do vô minh phát nêu mê quả tương lai, nói si là duyên, hoặc nhân gần của nghiệp phi phước cũng do vô minh làm duyên, vì mê quả tương lai phải không?

Đáp trong đây, nói chung, "duyên" nghiệp phước, phi phước, bất động. Nghĩa là ba bất thiện căn chỉ sinh phi phước; bất thiện căn si,

chung cả phước, bất động. Cho nên, Duy-Thức nói: "Có vô minh phẩm hạ, có thể phát hành phẩm thượng. Nếu không như vậy, thì đấu tiên, chế phục nhiễm của địa dưới; mà khởi định của địa trên, lẽ ra không phài là chi hành? vì vô minh của địa kia cũng chưa khởi, cho nên bất thiện căn si phát chung cả ba nghiệp."

Hỏi: "Phát nghiệp có phụ và chính. Nói chính thì không có pháp trợ. Vì duyên của sự nuôi dưỡng, vì phải cần số luợng, nên ch1nh, hỗ trợ đều tỏ bày.

Dựa vào phát tất cả hành, duyên mà nói là, v.v... Nghĩa là không những chỉ nói vì duyên hành của thân ngữ và dựa vào sinh thiện, nhiễm ô, duyên của tư mà nói. Nói vô minh là duyên, không nói là duyên của vô ký hành, vì hai hành thân ngữ chỉ vô ký, vì chỉ nói là vô minh phát các hành. Vì gần nên có thể phát khởi ba thiện, nhiễm ô của thân, ngữ, ý.

Bổ khuyết rằng: "Dù tư phát khởi hai hành thân, ngữ mà không phát tư. Vô minh phát chung tất cả các nghiệp, cho nên chỉ nói vô minh "duyên"hành. Hơn nữa, ba nghiệp lấy tư làm tánh. Vô minh "duyên"hánh thì sinh tư thiện, bất thiện. Vì thế, nên không nói tư "duyên"hành."

Đáp: "Hành là duyên tạp nhiễm của thức, vì khả năng dẫn (chủ thể dẫn), khả năng sinh (chủ thể sinh) quả của hữu sau, cho nên bình đồng. Nghĩa là hành năng dẫn hạt giống của hiện thức, chủ thể sinh hữu sau, vì hiện hành của thức, không phải như danh sắc, chỉ là căn cảnh có thể sinh ra Thức."

Đáp: "Vì thức có thể làm nhân cho sinh mới ấy cho nên đồng. Nghĩa là do thức vào thai làm nhân của sinh mới. Vì báo chung có thể làm duyên cho báo riêng. Hoặc do chủng thức là nhân gần của danh sắc, vì khiến sinh mới. Ở đây nói danh sắc, kiết đầu tiên sinh. Về nghĩa, cứ theo thức vào thai ở dưới, thuyết trước là hay.

Lại, dựa vào tất cả sinh, tất cả hữu lúc sinh, mà nói. Nghĩa là tất cả bốn sinh, tất cả ba hữu lúc thọ sinh, nhất định có thức, giới, nên nói riêng về thức. Năm thứ còn lại không nhất định, cho nên, không nói. Lại vì sáu xứ vượt hơn, do hai chủng. Nghĩa là chỉ nêu sáu xứ lúc sinh xúc, đây là giống như gồm thâu sáu xứ, sáu thức cũng sinh ra xúc. Vì xúc là nhân gần ấy. Nghĩa là Duy-Thức nói: "Nghĩa là tướng đáng yêu, v.v..., đối tượng xúc nhận lấy, với tướng thọ, v.v... thuộc đối tượng nhận lấy của thọ tướng gần, là gần gũi, vì dẫn phát vượt hơn. Do sức thọ, v.v..., đối với cảnh giống nhau, hoặc cầu hòa hợp, hoặc cầu trái lìa, v.v..., nghĩa là cảnh của thọ và cảnh của ái giống nhau. Đối với cảnh của thọ,

thì yêu mong cầu hòa hợp. Đối với cảnh khổ thọ, thì thích mong muốn biệt ly, gọi là cảnh giống nhau. Cho nên nói là ái lấy chi thọ làm duyên. Vô minh chỉ đối với tướng sinh, diệt, v.v... trong, ngoài, không như thật biết, không thể chế ngự tâm, mà khởi hành tướng không rõ ràng. Ái không thân, thuận không nói là "duyên". Nếu xa do mê mà khởi thọ, cũng có nghĩa "duyên", chẳng phải như thọ. Vì gần, nên nói riêng thọ làm duyên cho ái.

Do vì hy vọng sinh, nên trong khi cầu tiến, có thể phát tùy miên, v.v... Nghĩa là do ái, mong cầu hòa hợp với cảnh vượt hơn, cách ly cảnh ác, mà hun đúc hạt giống phát lấy tùy miên, và dẫn pháp tùy thuận sinh thủ, cho nên Thủ được sinh. Đó là lý do nói riêng ái "duyên"thủ."

Hỏi: "trước kia đã nói vô minh là "duyên"phát khởi nghiệp "hữu"v.v..., nghĩa là nghiệp thiện, bất thiện đã thấm nhuần, chưa thấm nhuần đều gọi là hữu, vì khả năng có quả. Nhưng dựa vào sự thấm nhuần rồi, có thể tiếp cận quả "hữu", được tên là "Hữu". Chưa thấm nhuần về trước, mới tạo không phải thêm, gọi là đó là Hành.

Dựa vào nghĩa vượt hơn, khác, đều được một tên.

Nay, vì theo nghĩa chung, nên nói vô minh, phát khởi nghiệp "hữu", tức là hành chỉ đối với phần vị thấm nhuần, do năng lực của thủ, tức khiến cho nghiệp kia, đối với vô minh kia, chỗ hành kia sinh, có thể dẫn đến quả thức, danh sắc, v.v... cho nên, nói riêng thủ "duyên"hữu.

Phần thứ hai trong môn ba đạo, theo Thành Duy-Thức: "Vô minh ái thủ là đối tượng thuộc về "hoặc", tức ba đạo này. Hành có một phần, là thuộc về nghiệp, tức hai đạo này. Duy-Thức kia hội ý rằng: "Có chỗ nói nghiệp là hoàn toàn gồm thâu hữu", nên biết rằng, họ đã nương vào nghiệp hữu mà nói."Hội Đối pháp v.v...: nói "thức thuậc về nghiệp", họ nói chủng tử nghiệp là chi thức."cho nên,thức khác là đạo khổ, nghĩa là ytheo đây là bảy chi còn lại, để nói chung "hữu"vì là nghiệp đạo.

Thành Duy-Thức nói: "Một phần của bảy hữu là đối tượng thuộc về khổ, vì năm thức chuyển thức, v.v... gọi là "hữu".

Phần thứ ba, phân biệt trong nhân quả có hai lớp:

1. Dựa vào thứ lớp của mười hai chi đối nhau làm nhân quả.

2. Ba chỉ là nhân. Nghĩa là vô minh, ái, thủ là căn bản của phát nghiệp, thấm nhuần sinh.

Hai chỉ là quả. Nghĩa là sinh, già, chết là quả đã sinh của mười chi trước. Lớp này dựa vào ba tạp nhiễm và nhân quả đối nhau của hiện, chủng, vì là riêng. Tóm lại, duyên sinh là nhân quả, đại khái có năm lớp:

1. Môn đẳng khởi. Nghĩa là trước trước là nhân, sau sau là quả, tức ở đây, đầu tiên nói, một môn đầu chỉ nhân đẳng.

2. Nhân, quả gốc ngọn, văn thứ hai này, vì phiền não là gốc.

3. Chỉ là nhân đẳng.

Từ đây trở xuống, cũng nói rằng, sáu chi trước và ái, thủ, hữu là phần nhân; hai chi sau là phần quả. Thọ, chung cả hai thứ, cũng dựa vào gốc, ngọn để nói về nhân, quả.

Dị thục chẳng phải nhân quả của dị-thục quyển năm mươi sáu nói: "Lại, năm chi thuộc về quả hiện tại, và hai chi thuộc quả vị lai, gọi là chung là duyên khởi thuộc về quả. Phải biết rằng, chi khác là duyên khởi thuộc về nhân."

Luận Trung Biên quyển thượng cũng nói: "Nhân tạp nhiễm, nghĩa là phần nghiệp phiền não. quả tạp nhiễm, nghĩa là phần khác.

4. Nhân quả thục, chưa thục. Luận Đối Pháp nói: "Lúc ở phần vị nhân, có chủ thể dẫn, đối tượng dẫn (năng dẫn, sở dẫn), tức bảy chi trước. Khi ở phần vị quả, có chủ thể sinh (năng sinh), đối tượng sinh (sở sinh), nghĩa là năm chi sau: do vô minh đã thành thục, vì ái, thủ làm tăng trưởng cho nó.

Sáu chi như hành, v.v... thành thục gọi là hữu. Hai chi sinh già là đối tượng đã thành thục.

5. Phần vị nhân, quả tức sinh trước dẫn trong hai nhân nói rằng, chủ thể dẫn và chủ thể sinh hợp với mười chi, gọi là nhân, hai chi sau là quả.

Duy-Thức cũng nói: "Mười nhân, hai quả, nhất định không đồng với thời gian. Dù các môn nói năm nghĩa không đồng, đối với nhau có khác, nhưng về mặt lý thì không trái."

Phần thứ tư, nói về tướng riêng, lẫn lộn.

Ba là tướng riêng, v.v... Thành Duy-Thức nói: "Vô minh ái, thủ, được nói là tướng riêng, vì không xen lẫn nhau với chi khác.

Chi khác là tướng lẫn lộn, nghĩa là về nghĩa trước, sau nhất định không đổi thành chi khác, gọi là tướng riêng. Trái với tướng này là tướng lẫn lộn. Nói chủ thể dẫn quả ái, phiái. Nghĩa là thể tức chi hành. Vì chưa thấm nhuần về trước, gọi là nhân dẫn. Và sự khác nhau của chủ thể sinh thú, tức là chi hữu. Do hành bị chuyển thấm nhuần, gọi là hữu, vì khả năng sinh chi.

Thức và danh sắc, một phần của sáu xứ có tướng lẫn lộn, nghĩa là như lúc chi thức thông suốt qua năm uẩn "hữu", chỉ nói thức là chi; cho nên là một phần. Đến thời gian danh sắc, thức chuyển thành danh, một

phần trong danh. Đến thời gian sáu xứ, thức lại đổi tên là ý xứ không phải năm xứ khác, cũng là một phần. Chỉ một thức tánh đi thẳng tất với ba chi trước sau, gọi là khác nhau, nghĩa ấy cũng khác, nên gọi là tướng lẫn lộn. Vì xúc, thọ chẳng phải thức, nên không đồng với lẫn lộn. Lúc dựa vào tạp nhiễm, đó là chi Thức, nghĩa là văn trước nói: "Vì tà hạnh, nên làm cho tâm điên đảo, hiện thức điên đảo đã hun đúc hạt giống, tức gọi là chi Thức."

Dựa vào thời gian thấm nhuần: Tức hạt giống thức được ái, thủ thấm nhuần. Phần vị của kiết sinh đầu tiên, được gọi là chi danh sắc.

Dựa vào thời gian thay đổi. Nghĩa là tức sinh sắc này, lúc sáu căn khởi, gọi là chi sáu xứ, chứ không phải sáu xứ, v.v... Hoàn toàn chỉ là thức, vì đều có thức, cho nên, trở thành lẫn lộn.

Vì phân biệt rõ tướng khổ, nên nói là "Đẳng". Nghĩa là thức, hiện tại, v.v... Hiện khởi năm chi, đáp lại nhân trước khởi tướng của năm chi rõ ràng, phân biệt rõ ràng về tướng khổ riêng. Nếu ở vị lai đồng với pháp Dị-thục, thì sẽ có chưa rõ ràng, gọi là chung là sinh tử.

Sinh, già, chết này, một là bảy nhân dẫn đã dẫn của vô minh, v.v... Hiện tại. Hai là ái, thủ có ba nhân sinh đã sinh. Cho nên nói "và vì chỉ rõ sự khác nhau của dẫn sinh. Sinh, già, chết này đối với sinh thân kế, lúc hiện tại khởi, thân vi tế có khác nhau, vì lìa là năm chi, nên nói vì bày tỏ riêng về tướng khổ. Phải biết tông này, năm chi như thức, v.v... ở hiện tại và hai chi ở vị lai, có tướng lẫn lộn, nghĩa là chi sinh, gồm thâu đủ năm chi như thức, v.v... Già, chết chỉ bao gồm phần sau của chi thọ, nên gọi là tướng lẫn lộn. Cũng có thể già, chết thấm nhuần sinh, đều có năm chi như thức, v.v..., gọi là có tướng lẫn lộn (tướng tạm của hữu).

Phần thứ năm là giải thích lại về danh nghĩa. Duyên khởi trong kinh.

Tiếng Phạn là Bát-thích-để, Hán dịch là Ưng hành, vì không trụ.

Tiếng Phạn nói là tham, Hán dịch dịch là hòa hợp, vì nhóm hợp chính đáng.

Tiếng Phạm nói ổ, nghĩa này được dịch là khởi, vì duyên khởi mới khởi.

Trong ba nghĩa đầu tiên, giải thích chung về duyên khởi, để phân biệt với vô vi. Kế đến giải thích về chữ "duyên", nhằm chứng tỏ duyên không khác nhau. Sau chỉ giải thích chữ "khởi", để phân biệt với pháp bất sinh. (rộng như chánh lý)

Duyên khởi, duyên sinh: Như Đối Pháp nói "nhân gọi là duyên khởi; quả gọi là duyên sinh"

Phần thứ sáu trong thuộc về bốn Đế, ở đây nói bảy chi đầu đều là khổ-đế xong. Nói năm chi còn lại, chỉ Tập-đế xong. Vì muốn chỉ rõ thể của hai đế khác nhau, chẳng phải năm chi hoàn toàn là Tập-đế”

Thành Duy-Thức nói: “Đều thuộc về khổ đế, vì tánh của thủ uẩn. Năm cũng thuộc về Tập-đế, vì tánh của nghiệp phiền não.

Bức bách là nghĩa khổ. Tất cả đều là khổ, vì chiêu cảm dị-thục, vì là nghĩa tập. Năm, cũng là tập-đế.

Phần thứ bảy các chi đối nhau là ba duyên, giữa có mười sáu lượt hỏi đáp. Nghĩa là do vô tri đối với tùy thuận “đẳng”trong pháp của các hành.

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Ý hành bất thiện, gọi là tùy thuận hành. Lúc vô minh cùng có, vì là sát-na đẳng khởi, gọi là đều cùng có che lấp. Do năm ác kiến nên tha hồ buông lung tương ưng với vô tri. Kiến duyên này khởi vì không phải thân duyên hành, nên làm duyên Vô gián cho hành thân, ngữ ác. Hoặc do thân kiến, biên kiến, v.v... tương ưng với vô tri, duyên Vô gián thân dẫn các hành. Nếu các hành thiện do vô minh dẫn là duyên lâu xa, do mê quả kia, khởi hai tư ban đầu, về sau, mới khởi có hành, nên trở thành duyên diệt lâu xa, kiến lập quả tương lai. Đây là nói quả phát khác nhau giữa hai hành, cũng được làm duyên “Câu hữu”cho hành vi thiện. Vì sát-na đẳng khởi, không phải chính thức phát nghiệp, nên ở đây không nói.

Các nghĩa như thế, tư duy so sánh nên biết.

Ở đây phương Tây (Thiên-trúc) nêu ra hai giải thích:

1/ “Vô lậu của Nhị thừa cũng đều có với vô minh, huống chi là thiện hữu lậu. Nếu dựa vào nghĩa này, thì nghiệp thiện, phước, v.v... sẽ được đều có chung với vô minh, cũng dùng vô minh làm duyên “Câu hữu”.

2/ “Vì nghiệp thiện, bất thiện đều có chung với vô minh.”

Văn này đều so sánh vô minh với hành, chia làm ba duyên, để nói riêng về thiện ác:

Ác có ba duyên, thiện không có “Câu duyên”(duyên cùng có), cho nên văn luận này là lời chung, mà ý riêng:

Hành với thức là ba duyên. Nghĩa là do hành đồng thời hun đúc, phát hạt giống thức là “duyên””câu hữu”, do thế lực của hành, làm cho hạt giống thức của niệm kế tiếp nối tiếp nhau tăng tưởng, là duyên của Vô gián diệt. Do hạt giống của hành kia, nên quả tương lai của thức mới được sinh khởi, là duyên của diệt lâu xa.

Thọ đối với ái là ba duyên. Nghĩa là do thọ hiện hành đồng thời

khởi ái là duyên "Câu hữu"v.v... Ái đối với thủ là cùng có rằng: "Vì do tham đều hiện hành, nên đối với dục lạc trong pháp tùy thuận thủ được an lập. Nghĩa là ái với chủ thể thủ thật ra không đồng thời, vì nhân duyên của thủ là đối tượng thủ, đối tượng làm với ái đều có. Ái đối với thủ trở thành duyên "Câu hữu", thủ đối với hữu là ba duyên, lại, chủ thể vẫn phát công năng của giới kia là duyên lâu xa. Nghĩa là duyên này đối với sơ sinh, không phải là sự nối tiếp nhau về sau. Khi sắp chết, ngã ái đối với các cõi, lúc mới khởi, có một niệm cách biệt, chính là chết, cho nên là duyên lâu xa.

Hữu đối với sinh là ba duyên, hun đúc, phát hạt giống kia.

Luận sư Cảnh nói: "Chủng nghiệp của chi hữu đã được thấm nhuần rồi; hạt giống danh ngôn giúp phát thức, v.v... làm cho đời đời đều làm duyên câu hữu."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Do nghiệp xưa hun đúc hạt giống thức, v.v..., nên nay gọi là hữu, mà sinh ra quả hiện tại, nên trở thành "Câu hữu"(đều cùng có).

Dù diệt lâu xa, mà quả chuyển biến. Nghĩa là như thấm nhuần đầu tiên. Hữu đối với sơ sinh, vì quả thay đổi nên trở thành duyên dẫn phát của diệt lâu xa, vì cách ngăn chính khi chết.

Thứ tám, trong phần nói về phần vượt hơn, phần hoàn toàn của chi hữu, chi hữu có hai kiến lập:

1. Phần vượt hơn.

2. Phần hoàn toàn.

Đầu tiên chỉ cho nghiệp hữu. Về sau, sáu là hữu, do thủ thấm nhuần chuyển biến gọi là hữu, xưng là nhiếp thọ.

Trong môn nghiệp dụng thứ chín có hai:

1. Nói về nghiệp nhiều ít.

2. Làm duyên rộng, hẹp, tức nghiệp dụng này và trong cảnh sở hành đầu riêng, như đối tượng thích hợp với nghiệp đó mà có dụng, v.v... của nghiệp. Luận Đối-Pháp nói: "rằng chi vô minh có hai thứ nghiệp:

1. Làm cho các hữu tình ngu si đối với hữu.

2. Làm duyên cho hành, cho đến hai thứ nghiệp của sinh hữu:

a- Khiến danhsắc, v.v... của các hữu tình khởi.

b- Làm duyên cho già, chết.

Các chi như thế đều có hai nghiệp. Nghiệp thứ hai kia, ở đây nói là, tức nghiệp dụng này.

Ba thứ duyên đã nói ở văn trên và hai nghiệp sở hữu trong mỗi

cảnh riêng này, chính là nghiệp ban đầu kia.

Nói già, chết kia cũng có hai nghiệp:

1. Khiến cho hữu tình đổi khác trong từng thời gian, vì hư hoại thiếu, tráng.

2. Thường làm cho mạng sống lâu của hữu tình đổi khác, vì hư hoại tuổi thọ.

Trong đây, chỉ nói chi trước làm duyên cho chi sau, nên không có duyên của già chết, không trái nhau.

Trong biện biệt là duyên rộng, hẹp có ba:

1. Nói về nghĩa duyên xa gần.

2. Nói sau chẳng phải duyên trước.

3. Kết về duyên.

Phần thứ mười giải thích kinh:

Câu: "Ở đây có, nên kia có, v.v... "

1. Hiển bày rõ duyên sinh vô tác. Chỉ do hữu duyên quả pháp được "hữu", chẳng phải duyên tác dụng thật của "hữu" năng sinh ra quả pháp.

Nói do chưa đoạn duyên, nên pháp còn lại được nghĩa sinh.

2. Hiển bày duyên sinh vô thường, chứ chẳng phải pháp vô sinh, làm nhân, vì thiếu pháp sở sanh mà được thành lập.

Hai phần sau, nói về thế dụng của nghĩa sinh. Nghĩa là thứ ba, "là các pháp vô tác." Thứ tư, "là các pháp vô thường."Nhưng vì không tùy thuộc vào một pháp làm duyên, nên tất cả quả sinh. Do công năng của các pháp khác nhau, nên nói rằng: "1- Phá tác dụng duyên sinh. 2- Phá duyên sinh thường trú. 3- Làm rõ thế dụng duyên sinh. 4- Phá sai lầm của duyên sinh bất bình đẳng: người khác làm, ta chịu quả."

Phần thứ mười một. Trong phân biệt bốn trường hợp, v.v..., chẳng nhất định là chi. Vì đại khái nói là chi kia, câu thứ hai vô minh không nói là quả của nghiệp báo riêng hữu phú vô ký, vì lược qua.

Trường hợp thứ hai là hành, không nói thức vô phú hữu ký cũng thế. Hoặc có ái nầy không phải thọ làm duyên, nghĩa là mong cầu giải thoát và dựa vào ái thiện mà xả ái khác, nghĩa là loại Dục của pháp thiện, gọi là cầu ái giải thoát, và tất cả ái thiện, nhàm bỏ tham ái, nghĩa là vì không phải thuận với ái thọ là duyên, nên sinh phi ái, đều cùng lúc và trước kia không có thọ, vì không thuận với ái thọ, nên nói chẳng phải duyên, không trái nhau. Lý thật trong đây, nên thuận theo câu sau.

Các ái này, nghĩa là phải duyên thọ sinh, "Có" thọ làm duyên chẳng phải là ái, nghĩa là chi còn lại ở sau.

Trong mười hai chương tám chánh đạo, mười hai chi đều che lấp chánh kiến, chánh tư duy, v.v... Nay nói chướng vượt hơn, chỉ nói vô minh và ý hành nhiễm và ý hành hữu che lấp chánh kiến, v.v... Thân hành, ngữ hành; và một phần sắc hữu che lấp chánh ngữ, v.v... Trừ vô minh hành hoàn toàn có một phần, một phần ít chín chi khác che lấp chánh niệm, chánh định. Nói chi khác ở đây, nghĩa là hoàn toàn nói chín chi. Vấn đề này có hai giải thích:

1/ "Do ba chi trước, nói là che lấp thân tuệ và thân giới. Chín chi còn lại, theo nhau, gọi là chung là che lấp chánh định, v.v... Về lý, thật sự chỉ nên nói là hai chương ái, thủ lìa dục, đạo chánh niệm, định."

2/ "Thân định, nghĩa là tâm học; chi thức là tâm. Danh sắc, sáu xứ, sinh và già chết, vì đều có thể của tâm, nên che lấp thân định. Hai chi xúc, thọ là sở hữu của tâm, đều gọi là sắc trong danh và năm xứ trước, từ thức, nói chung, che lấp thân chánh định. Hai chi ái, thủ che lấp đạo lìa dục, chính là che lấp thân chánh định. Ở đây nói chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn là tuệ học; chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng là giới học; chánh niệm, chánh định là định học."

Thành Duy-Thức chép: "Sáu độ và ba học nhiếp nhau."

Hoặc nói rằng tinh tấn gồm thâu ba, vì chung cho cố gắng ba. Hoặc dựa vào Sơ học để nói, nên nói rằng: "Tinh tấn chỉ có giới, vì thủ hộgiới. Nay, dựa vào lâu thành, do tinh tấn giúp thành, vì kiến vượt hơn, nên chỉ có thân tuệ. Chánh niệm thuận với sinh, vì chi chánh định, nên thuộc về định học. Do niệm ghi nhận sáng suốt vì tâm chuyên chú.

Phần thứ mười ba. Trong môn nhiễm tịnh, bốn chỉ phẩm tạp nhiễm, đó là vô minh, ái, thủ và thức.'

Hỏi: "Ba phiền não là nhiễm có thể biết. Vì sao biết thức là nhiễm?"

Đáp: "Như trên đã nói, vì tà hạnh, nên khiến tâm điên đảo, nên là thức tạp nhiễm. Đây là y cứ tâm cuối của trung hữu, vì là chi, nên nói rằng bốn chỉ là tạp nhiễm. Hoặc thứ tư là chi già, chết. Vì không thể tu học trong phần vị già, chết nên tên là nhiễm. Năm chi như thức, v.v... y cứ theo chi sinh mà nói, thì sáu chi này thật sự không phải nhiễm, tịnh. Tùy theo nghiệp chung, riêng, mà quả được gọi là nhân.

Thành Duy-Thức nói: "Ba chi chỉ là nhiễm, vì tánh phiền não; bảy chi chỉ không nhiễm, vì quả Dị thục."Hội ý văn này nói rằng: "Chấp nhận khởi nhiễm ô trong bảy phần vị, đã nói chung cho cả hai, vì phần vị khác chung cho hai thứ.

Ở đây, chỉ nhiễm nói là bốn chi. Hoặc thức, hoặc già chết, giả

được tên nhiễm, Duy-Thức y cứ ở thật, cũng không trái nhau.

Phần thứ mười bốn, môn nhân mất, quả táng. Có ba thứ phát khởi triền, tùy miên vô minh, Pháp sư Bạt nói: “Triền là vô minh hiện khởi; tùy miên là hạt giống vô minh ; phát khởi tức là phát nghiệp, vô minh bất cộng chung cả ba thứ trước.”

Lại giải thích có ba thứ phát khởi triền, tùy miên,vô minh, tức là vô minh ba cõi chung cho triền và tùy miên đều có thể phát hành, do triền tùy miên này diệt, nên hành cũng diệt theo.

Giải thích trước thuận với kinh duyên khởi. Pháp sư Khuy Cơ nói: “Phát khởi nghĩa là vô minh phát nghiệp. Vô minh này tương ưng chung với bất cộng triền, nghĩa là vô minh nhuận sinh, phần nhiều chỉ tương ưng. Hai thứ này đều hiện hành, được hun đúc thành hạt giống, gọi là vô minh tùy miên. Do phát hành vô minh lấy tất cả vô minh làm căn bản.”Trong đây, nói chung là vô minh nhuận sinh lại, hành ngay chi hữu; vô minh ngay ái, thủ, nên đây là nói chung.

Lại, ba thứ này phát khởi là chung. Trong đây có hai: Triền, và tùy miên. Vì chung, riêng hợp luận, nên gọi là ba thứ. Thể của phát khởi tương ưng với bất cộng, tức bốn là ba. Vì ba thứ này diệt chung, nên phát hành kia phân biệt vô minh diệt. Vì vô minh kia diệt, nên hành diệt.

Cách giải thích này nói chung, phát vô minh của tất cả hành. Không như vậy, thì vô minh nhuận sinh chưa diệt, vì sao phát hành liền diệt?

Lại có ba thứ phát khởi, vô minh tùy miên của triền:

1. Chủ thể phát khởi triền.
2. Tương ưng với chủ thể phát khởi.
3. Chủ thể phát khởi bất cộng.

Ba thứ này đều là triền. Triền là chung, hai thứ sau là riêng.

Phát vô minh tùy miên của hiện hành này có ba, do ba vô minh tùy miên này diệt, nên vô minh hiện hành kia diệt. Vì vô minh hiện hành diệt nên hành diệt.

Trong hành, Luận sư Cảnh nói: “Các hành đối với tự nối tiếp nhau, đã làm, đã diệt và chưa khởi đối trị. Đây là nêu các hành đã làm chưa dứt trong thân mình. Vì hành này không có, nên thức không có.

Nói: “Lại do ý hành”, nghĩa là cố khởi thân, ngữ hành.

“Vì đây có, nên kia có”. Nghĩa là do ý tứ hành, khởi thân, ngữ hành. Do ý tứ có, nên thân, ngữ kia có. Đây là nêu riêng có để chỉ bày rõ không có.

Nói “Vì kia không có, nên thức duyên kia cũng không.” Nghĩa là thân hành, ngữ hành kia không, thức kia cũng không”. Đây mới là thuận giải thích luận.

Nói: “Đây nếu hoàn toàn diệt, phải biết thức cũng diệt theo”

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: “Đã làm chưa diệt trong sự nối tiếp nhau của mình, nghĩa là ý hành. Lại do ý hành, nên khởi thân, ngữ hành, nghĩa là hai hành thân, ngữ. Vì do ba hành này, nên thức có. Vì hành không có, nên thức duyên kia cũng không có, v.v... Nghĩa là hạt giống thức lấy hành làm duyên. Vì hành không có, nên hạt giống thức không. Nếu hành hoàn toàn không có, thì thức kia cũng không có. Hoặc hạt giống thức này vì hoàn toàn không có, nên hiện thức cũng không có. Lý vô minh “duyên”hành. Như thế, đạo lý ái “duyên”thủ, thủ “duyên”hữu cũng như thế.”

Luận sư Cảnh giải thích: “Hỏi: “Lý vô minh duyên hành giống như thủ duyên hữu rất dễ hiểu. So với ái duyên thủ đâu có giống nhau ư?”

Giải thích: “Có một ít giống nhau chứ chẳng phải hoàn toàn. Như vô minh bất thiện trước, sinh vô minh bất thiện sau, tương ưng với tư hành. So với ái sinh thủ, thì nghĩa ấy đồng. Không y cứ vô minh sinh thân, ngữ, ý hành khác và sinh phước, bất động hành.

Những gì là vì thọ không có, nên ái không có và đến như lý hành “duyên”thức? - Luận sư Cảnh nói: “Duyên”vui giả dối sinh ái này, như nhân tà hạnh sinh thức điên đảo, cho nên đồng loại nhau.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Hỏi “Thọ là quả, ái là phiền não; hành là nghiệp, thức là quả, đều hoàn toàn không giống nhau, sao lại là đồng loại?”

Đáp: “Nghiệp quả của hành và thức khác nhau, vì tánh khác nhau nên đối nhau. Nay, “hoặc”quả của thọ và ái dù, khác nhau, mà vì tánh cũng đồng, nên chỉ không khác nhau. Như từ nghiệp sinh Dị-thục, Dị-thục sinh phiền não, vì là đồng loại, nên về nghĩa không trái nhau.”

Tông sư giải thích: “Như lấy vô minh làm duyên; hành làm duyên cho thức. Vì hành kia diệt, nên thức diệt. Cũng lấy vô minh, xúc làm duyên; thọ làm duyên cho ái. Vì thọ kia diệt, nên ái diệt. Vì nghĩa giống nhau, nên là loại.

Phần thứ mười lăm: Trong tám môn duyên khởi gồm thâu nhau. Ba môn là duyên khởi kia đã rõ ràng: đây là thuyết chung. Dưới đây, phân biệt riêng, nghĩa là hai, một phần là môn nội thức sinh; môn tự nghiệp sở tác. Một, là toàn phần đã rõ ràng, nghĩa là môn hữu tình thế

gian chuyển. Luận sư Cảnh nói: "Môn nội thức sinh chỉ y cứ ở sáu căn sanh sau thức. Thức là chi thức, gồm thâu chi duyên khởi không cùng tận.

Môn tự nghiệp sở tác chỉ y cứ theo hành, hữu nghiệp, sinh ra sự khác nhau của năm đường, không gồm thâu ba phiền não và hạt giống của năm chi, cho nên không hoàn toàn thuộc về chi hữu. Vì sao năm môn khác không phải được hiển bày bởi mười hai chi ư? Nghĩa là mười hai chi duyên tông, nói về nhân, quả trong thân hữu tình; môn lúa mạ bên ngoài thành thục; môn khí thế gian thành, hoại chẳng phải là nhân quả của trong thân, nên chẳng phải mười hai chi.

Môn thức ăn gìn giữ, gánh vác chỉ lấy thức ăn bên ngoài để nuôi lớn chúng sinh, cũng chẳng phải thân trong, khả năng sinh khởi duyên.

Môn oai thế: Phân biệt dựa vào chi thiền. Năm thông dựa chung chín địa, vì phát nghĩa lậu tận thông, nên không phải mười hai duyên.

Môn thanh tịnh. Tức là phẩm đạo, vô lậu từ nghĩa duyên khởi, cũng không phải mười hai chi duyên.

Pháp sư Khuy Cơ nói; "Môn nội thức sinh, thức dựa vào căn khởi, nghĩa là các thức này làm môn thể. Môn tự nghiệp sở tác, nghiệp chiêu cảm Dị thục có báo chung, riêng. Chỉ vì báo chung, nên nói là một phần.

Duyên sinh có ba:

1. Tự tánh duyên sinh. Thức Dị-thục thứ tám duyên sinh tự tánh.
2. Thọ dụng duyên sinh. Cảnh thọ dụng của sáu thức thân
3. Duyên sinh của đạo ái, phi ái, tức mười hai chi.

Môn vô thứ sinh kia dựa vào căn "duyên"cảnh, chánh tợ thọ dụng duyên sinh.

Môn tự nghiệp sở tác, chánh tợ tự tánh duyên sinh: Một là hoàn toàn tức là đạo ái, phi ái. Dù lại là thiện, v.v... củ giải thoát phần, gọi là môn thanh tịnh, mà cùng với lưu chuyển làm môn trái hại. Lại vì chẳng phải thuận ích, nên cũng không gồm thâu.

Về nghĩa trái với lưu chuyển, như kinh Duyên Khởi nói.

Phần thứ mười sáu nói về tai hoạn lỗi lầm, thắng lợi.

Năm tai họa lỗi lầm. Luận sư Cảnh nói:

"1/ Khởi ngã kiến.

2/ Khởi kiến mé trước.

3/ Khởi kiến mé sau.

4/ Khởi kiến mé trước sau.

5/ Với kiến mạnh mẽ, nhạy bén, chấp chặc có hữu, thủ, có sợ hãi

không nhập Niết-bàn”.

Pháp sư Khuy Cơ nói; Một ngã kiến là gốc. Nhân ngã kiến này mà khởi lên ba mé đoạn, thường và tà kiến là ba. Tùy đối tượng thích hợp trong sáu mươi hai kiến, “duyên” nơi ba mé, khởi kiến đoạn, thường và tà kiến. Lỗi thứ năm, tức đối với kiến này, chấp thủ vững chắc, nhạy bén, mạnh mẽ là hơn. Sợ hãi Niết-bàn hiện tại không được, tức là kiến thủ. Hoặc là năm tà kiến nói về Niết-bàn hiện.

Năm tai họa lỗi lầm này, nghĩa là khởi bốn kiến, chỉ trừ giới thủ.

Phần thứ mười bảy. Môn giả, thật: chín thật, ba giả, nghĩa là ba môn sau. Thành Duy thức nói: “Vì sáu chi đã thấm nhuần hợp thành hữu, tức phần vị ba tướng của năm thức, v.v..., gọi là riêng là sinh, v.v... Phẩm dưới gọi là ái; phẩm trên gọi là thủ, cho nên, đều là thật.

Phần mười tám nói về một sự, nhiều sự. Năm sự: Thành Duy-Thức nói: “Nghĩa là năm thứ vô minh, thức, xúc, thọ.

Thứ mười chín. Nhân của sở tri chướng. Nghĩa là một:

Trước, nói hoặc, nghiệp, khổ gồm thâu mười hai chi và phiền não chướng xong.

Luận Phật Địa nói: “Nếu một trăm hai mươi tám phiền não, v.v..., hoặc nghiệp đã phát; nếu quả đã được, đều là phiền não chướng, nên ở đây không luận, chỉ luận sở tri chướng, nghĩa là vô minh. Vô minh là nhân vô ký tuệ của pháp chấp, nên gọi là nhân sở tri chướng, làm nhân cho vô minh phiền não chướng.”

Duy-Thức nói: “Sở tri chướng kia, thật sự dùng vô minh phiền não chướng này làm chủ thể nương tựa.”

Nay, nói vô minh phát nghiệp, vì mê lý tăng, vì sở tri chướng kia đeu cùng có, nên là nhân của tri chướng, cũng không trái nhau. Lại vì do vô minh này phát nghiệp, chiêu cạm sinh. sở tri chướng sau sau, sẽ xoay vần sinh thêm. Vô minh là gốc, nên nói riêng làm nhân.

Thứ hai mươi. Khổ và nhân khổ. Năm khổ năng sinh. Nghĩa là vô minh, hành, ái, thủ, hữu. Năm khổ trong thai tạng, nghĩa là hạt giống như thức, v.v... Thể của khổ thức là sinh và già chết.

Thứ hai mươi mốt. Phần lẫn lộn của nhân quả. Nghĩa là chi khác được nói là phần hỗn tạp, nghĩa là Thọ. Dưới đây sẽ giải thích về tướng lẫn lộn:

Có hai thứ thọ gọi là phần lẫn lộn:

1/ Pháp sau, lấy xúc làm duyên, nhân thọ. Nghĩa là hạt giống của thọ lấy hạt giống của xúc làm nhân. Đối với quả của mé sau, là nhân thọ kia.

2/ Hiện pháp của ái làm duyên cho quả thọ. Nghĩa là báo hiện khởi, thọ làm "duyên"sinh ái, vì là quả của nhà mé trước, nên gọi là quả thọ. Cho nên, đây là một phần nhân quả của thọ lẫn lộn.

Hỏi: năm chi như thức, v.v... đều chung cả nhân quả, vì sao lại nói riêng nhân quả của thọ lẫn lộn, gọi là phần xen lẫn ư?"

Giải thích rằng: "Năm chi như thức, v.v... đối với vị lai kia, vì chỉ lấy hạt giống, nên chỉ nói về phần nhân của bốn chi trước, từ thọ sinh ái, phần nhiều là nhân quả thọ hiện khởi mà sinh, cho nên nói chung nhân quả trong thọ.

Thứ hai mươi hai. Hai quả của thể cảnh. Nghĩa là sáu chi trước, chủ thể sinh quả, v.v... trước: cảnh giới ái, phi ái, nghĩa là cảnh thuận cảnh trái. Thọ duyên cảnh này, gọi là quả. Do cảnh giới ái, phi ái là sở duyên duyên, sinh ra thọ "năng duyên", cho nên thọ gọi là quả. Nghĩa là vì sáu chi trước. Nghĩa là hành làm nhân cho thọ. Vô minh, chủ thể phát ra nhân. Thức danh sắc, sáu xứ và thọ là nương tựa. Xúc năng sinh ra thọ, vì tùy đối tượng thích hợp với xúc kia, nên nói là "năng sinh"(chủ thể sinh).

Ái, thủ kia có ba chủ thể thấm nhuần (năng nhuận), đối tượng thấm nhuận (sở nhuận) là nhân, hay sinh quả tự thể của năm đường. Chỉ một chi thọ, hay sinh ra hai quả. Nghĩa là hạt giống hiện thọ đã bị thấm nhuần rồi, có thể sinh thọ hiện hành, gọi là sinh quả trước. Hành đã dẫn phát hạt giống sinh tự thể vị lai, gọi là sinh quả sau. Hoặc tự loại của sát na trước, sau, gọi là sinh quả đầu tiên. Đối với hạt giống chưa thấm nhuần, làm dẫn nhân xa, sinh ra sinh của đời vị lai và già chết, gọi là sinh quả sau.

Thứ hai mươi ba. Trong hai thọ đều có hành (câu hành), Duy-Thức nói: "Mười lạc xả câu. Vì thọ không tương ưng chung với thọ. Trong phần vị già chết, phần nhiều không có lạc, và khách xả. Mười một khổ câu, không phải vì thọ đều có (thọ câu). Vì già chết phần nhiều khổ, nên nói mười một.

Thể của hạt giống kia dựa vào phần vị tương lai đều cùng có, như chi hữu, v.v... Hạt giống và hạt giống đều cùng có, đều như lý tư duy. Câu, nghĩa là câu hữu, (đều cùng có).

Thứ hai mươi bốn. Trong môn ba khổ. Duy thức chép: "Phần ít của mười một thuộc về hoại khổ. Trong phần vị già chết, phần nhiều không có lạc thọ. Vì chỉ dựa vào niềm vui để lập hư hoại, cho nên không nói.

Trong đây cho rằng, không phải thọ đều có một phần kia của chi hành. Nghĩa là đều có với lạc thọ. Vì dựa vào lạc để lập hư hoại, nên

nói một phần.

Phần ít của mười hai, thuộc về khổ khổ. Trong tất cả chi vì có khổ thọ, vì dựa vào khổ thọ lập khổ khổ nên nói một phần. Toàn phần của mười hai, thuộc về hành khổ, vì các pháp hữu lậu đều là hành khổ. Dựa vào xả thọ mà nói, phần ít của mười một, trừ chi già chết, bất khổ bất lạc, thọ trước kia đều có với hành, chỉ có mười. Nay thêm vào chi "phi thọ câu", nên nói một phần mười một, nghĩa thật như trước đã nói.

Trong các thánh giáo như thế, tùy theo tướng của thọ kia tăng mà nói không nhất định.

Hai văn của kinh Duyên Khởi, kinh Thập Địa có khác nhau, vì e nhiều,nên không nói lại.

Thứ hai mươi lăm. Nhiều ít của chi đủ: Luận sư Thái nói: "Y cứ theo văn luận này, mạng chung, thọ sinh lên cõi trời vô tưởng không có sáu thức thân."

Nay, giải thích: "Văn này nói đều là chi sắc, ở vào thời gian lâu dài, không phải cho rằng tất cả phần vị đều hoàn toàn không có sáu thức."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đây là dựa vào sáu thức mà nói đều là chi sắc, chuyển biến theo môn Tát-bà-đa lý, chẳng phải thật lý. Vì tông kia cũng nói "Vì thùy miên chẳng phải không có tâm, Cõi Vô Sắc cũng thế. Dựa vào nghĩa chân thật, các chi ở cõi có sắc đều hoàn toàn, chỉ trừ hiện sắc trong cõi Vô Sắc. Cho nên ở quyển trước đã nói: "ở cõi Vô Sắc, thức dựa vào hạt giống sắc.

Thứ hai mươi sáu. Dựa vào chi, lìa chi. Nghĩa là dựa vào chi của địa trên, lìa chi của địa dưới. Ở đây chỉ một phần chi. Duy-Thức nói: "Chi hành của địa trên năng khuất phục địa dưới, tức sáu thức hành tướng của khổ, v.v... thô, vì có cầu sinh lên địa trên, nên khởi chi hành kia. Chỉ địa trên mới khởi, chẳng phải địa khác. Cũng không phải vì hoàn toàn hành, nên nói một phần.

Thứ hai mươi bảy Nhiễm, bất nhiễm: Duy-Thức nói: "Vô minh, ái, thủ chỉ có bất thiện, hữu ký, vô ký. Ba nhiễm này tức bốn tạp nhiễm mà môn thứ tư ở trước đã nói. Nay, nói ba, nghĩa là ở đây là thật, ở trước giả, vì nghĩa khác nhau. Trong không nhiễm kia, chung cả thiện và vô phú, vô ký."

Duy-Thức nói: "Hành chỉ có thiện, ác; hữu, có cả thiện, ác, vô phú, vô ký. Vì cũng khởi thiện, nhiễm trong bảy phần vị, nên gọi là chung cả hai vô ký thật này vì dựa vào năm sẽ sinh, nên không có lỗi.

Thứ hai mươi tám. Trong ba cõi hệ. Cõi Dục một phần đồng của

tất cả cõi trên: Duy-Thức nói: “Dù đều chung cả ba cõi mà có phần, có toàn phần. Cõi Dục có hai tánh, ba tánh, vô minh, hành, ái, thủ, có một nghiệp, bảy quả. Cõi trên chỉ một tánh. Vô minh, hành, ái, thu, một nghiệp, bảy quả, cho nên nói một phần.

Thứ hai mươi chín. Là hành ba học, tất cả đều chỉ có phi học, phi vô học đồng. Ở đây, cho là sau khi nhập thánh, mới thành Học. Các địa vị phàm phu vì đều là phi học, nên quyển chín ở trước nói là Nghiệp học, nghĩa là hoặc phàm phu; hoặc không phải phàm phu đã có nghiệp thiện trong học nối tiếp nhau.”

Đối-Pháp quyển tư chép: “Người cầu giải thoát đã có pháp lành là nghĩa hữu học.”Trong đây, dựa vào chứng học vượt hơn, cũng không trái nhau.”

Duy-Thức nói: “Nghiệp thiện mà bậc Thánh khởi, chứng tỏ là vì “duyên”, vì trái với chi hữu, nên không phải thuộc chi hữu. Do đó nên biết rằng, là bậc thánh tất nhiên không tạo nghiệp cảm hữu ở sau, vì đối với quả khổ đời sau, không có mê cầu, tu tịnh lự xen lẫn, vì giúp đỡ địa dưới, nên nghiệp sinh Tịnh cư, v.v... Về lý không trái; tức chứng tỏ rằng, phàm phu thuận giải thoát phần, thuận quyết trạch phần, có khả năng chiêu cảm quả, đều thuộc về chi Hữu.”

kinh Duyên Khởi quyển hạ chép: “Bốn thứ vô minh của phàm phu thuộc pháp ngoại đạo là duyên sinh phước, phi phước và bất động hạnh. Phàm phu của pháp nội đạo, nếu là người buông lung, người đó chỉ trừ một thứ vô minh Bất cộng, còn vô minh khác, sẽ dẫn phát buông lung làm duyên sinh ra hành. Ngược lại, nếu phàm phu của pháp nội đạo không buông lung, siêng năng tu học và bậc thánh hữu học, thì ba thứ vô minh dẫn phát vọng niệm là duyên của phi phước. Nhưng duyên này không thể chiêu cảm ba đường ác.”

Chính vì thế, nên nói phi phước này, ta không nói là vô minh “duyên”hành.”

Ý nói là phàm phu không buông lung và bậc thánh phi phước, chỉ chiêu cảm quả Dị-thục của người trời, không chiêu cảm quả Dị-thục chung ở cõi ác. Vì đã chẳng phải chi hành, nên không nói là phi phước này lấy chi vô minh làm duyên.

Kinh ấy lại nói: “Đối với vô minh bất cộng, phàm phu của pháp nội dù người không buông lung mà tu học, cũng chưa dứt, các bậc thánh hữu học, nên biết đã dứt trừ hẳn. Lại phàm phu pháp nội không buông lung, nếu tạo phước hạnh và bất động hạnh, người đó đã tác ý đúng như lý của chánh pháp, tương ưng với tâm thiện, mà dẫn phát giải thoát,

vì được dựa vào hồi hướng giải thoát mà dẫn phát. Dù cảm thù thắng sinh về cõi thiện, mà không phải khởi duyên tăng thượng của vô minh. Nhưng hay tác động dứt trừ duyên tăng thượng kia. Việc này cho thấy rõ rằng phàm phu kiến đạo trở xuống dù do ba vô minh và hạt giống bất cộng phát phước bất động, cảm quả Dị-thục chung của cõi người trời, vẫn không làm duyên khởi vượt hơn cho vô minh, vì rốt ráo diệt, không phải bị dẫn phát trực tiếp bởi ba vô minh, v.v... Do hạt giống kia tồn tại, hoặc vì trái với chủ thể phát. Cũng không ngăn vô minh "duyên"phước, bất động hạnh, chỉ ngăn ngừa phi phước kia vì lấy vô minh làm duyên, nên kinh Duyên Khởi kia chỉ nói bậc Thánh hữu học vì đã dứt hẳn vô minh Bất cộng, nên không tạo nghiệp mới, không nói phàm phu, vì đã không khởi vô minh bất cộng, nên không tạo nghiệp mới. Pháp thiện cõi Dục kia, với chi hữu lậu thiện của thân phàm phu sau, vì rơi vào lưu chuyển, nên đã chẳng phải Học, vì thế năng cảm thuộc về chi duyên khởi sinh."

Thứ ba mươi Chi bốn quả đoạn: Duy-Thức chép: "Có nghĩa vô minh, chỉ do kiến dứt trừ, chủ yếu là mê đế lý vì năng phát hành. Bậc Thánh tất nhiên vì không tạo nghiệp của hữu sau, nên với hai chi ái, thủ, chỉ do tu dứt trừ, vì tham cầu hữu đương lai mà thấm nhuần sinh. Với chín thứ mạng chung, tâm đều cùng sinh, vì ái đều có. Chín thứ khác đều chung cho kiến, tu dứt trừ. Đây là nói tất cả Dự-lưu dứt trừ, nghĩa là nói theo phần nhiều, chứ không phải chi ái, thủ cũng do kiến dứt trừ. Sư này nói: "Vì thủ, tức là tăng thượng ái, nên chỉ tu dứt trừ."

Có nghĩa: Là "tất cả đều chung cho cả hai dứt trừ, cho đến nói rộng ra, ba chi vô minh, ái, thủ cũng chung cho cả kiến tu dứt trừ. Nhưng chi vô minh chính là hành phát, chỉ do kiến dứt trừ. Giúp đở bất định. Hai chi ái, thủ chính là do nhuận sinh, thì chỉ tu dứt trừ, giúp đỡ bất định.

Lại, tự tánh của pháp nhiễm ô nên dứt trừ, hai nghĩa của pháp không phải nhiễm ô, nói là dứt trừ:

1. Vì lìa ràng buộc.
2. Vì bất sinh.

Nói là mười hai chi chung cả hai dứt trừ, như thích hợp nên biết. Đây là nói tất cả đi suốt qua mười hai chi. Nói một phần, nghĩa là nếu dựa vào tự tánh dứt trừ phiền não và nghiệp của ba đường ác. Và, nếu dựa vào bất sinh và các quả, v.v... kia, nói là Dự-lưu dứt trừ, thì gọi là một phần. Người chứng quả Bất-Hoàn đã dứt trừ tất cả bất định của sắc, Vô Sắc cõi Dục. Luận sư Cảnh bổ khuyết: "Người chứa quả Bất-

Hoàn vì không khởi hiện trong cõi Dục, nên biết rằng, bậc thánh cũng có tương ưng, với vô minh phát phước, v.v... của ba thứ hiện triền, tùy miên.

Chi hữu, vô minh, không được dứt riêng khổ, vì mười nhân không có. Hai quả ở hai cõi trên hoặc "Có" trước, sau thường khởi. Mười nhân của nhiều địa, như người thượng lưu, v.v... Hoặc "hữu"chỉ khởi mười nhân của một địa, như ba thứ Bất-Hoàn hành, vô hành, v.v... Hoặc "hữu"hoàn toàn không có, như hiện Bát Niết-bàn, v.v... Người A-la-hán, sinh của ba cõi hết, tất cả đều không, chỉ có báo thừa của hiện thân, là quả của mé trước tùy thuộc vào thế lực của nhân hết, nhậm vận (tự nhiên) tự diệt.

Nên, kế là văn dưới nói: "Hạt giống văn của năm thứ như thức, v.v... gọi là mầm khổ; ái, thủ, hữu, gọi là dưỡng nuôi mầm khổ; sinh, già, chết gọi là cây khổ", không đồng với thuyết của Tiểu thừa nói: "Bảy chi trước là duyên khởi trước; năm chi sau là duyên khởi sau."

Bà-sa chép: "mười hai chi duyên như cây có gốc, có thể, có hoa, có quả. Vô minh hành là gốc; năm chi như thức, v.v... là thể; ái, thủ, hữu là hoa; sinh, già, chết là quả. mười hai chi này hoặc có hoa, có quả, nghĩa là người học phàm phu; hoặc không có hoa, không có quả, nghĩa là A-la-hán.

Từ trên đến đây, phần thứ chín, phân biệt duyên xong. Phần thứ mười, gồm có mười tám môn trong các kinh:

1/ Sáu thứ ngôn thuyết theo thứ lớp thuận, nghịch. Nghĩa là hữu lậu, vô lậu đều có thuận nghịch.

Một phần đủ phần. Nghĩa là như kinh Niết-bàn chép: "Hoặc vì chúng sinh nói một nhân duyên, đều gọi là tất cả pháp hữu vi, cho đến hoặc nói mười một, như vì Tát-già-Ni-kiền-tử nói một pháp trừ sinh. Hoặc có lúc nói có đủ mười hai nhân duyên, như vì ngài Ca-diếp, v.v..., nói đủ ở thành Vương xá. Đây là một phần, đủ phần.

Nay, ở đây nói, nghĩa là phẩm Quán-Hắc, ngang thức, thối lui trở lại, chỉ quán mười chi. Hoặc danh sắc nhập thai, chỉ quán chín chi, gọi là một phần chi. Nếu quán phẩm bạch thì mười hai, và quán diệt đủ thì mười hai và Tu-diệt, Đạo kia, gọi là chi phần đủ, tức một phần này gọi là phẩm Hắc. Vì quán khổ, Tập, tức phần đủ này gọi là phẩm bạch. Vì quán Diệt, Đạo, tức là tạp nhiễm, thanh tịnh, đó là vì quán tâm, nên ở đây không nói.

2/ Do mười thứ tướng, phải biết rằng, nghĩa duyên khởi rất sâu. Nghĩa là về nghĩa vô ngã vô thường có sáu. Nghĩa khổ thứ bảy; nghĩa

không thứ tám; nghĩa vô ngã thứ chín.

Dựa vào Thắng nghĩa đế, tự tánh các pháp dù không thể nói, mà nói tự tánh của các pháp có thể nói, là thứ mười. Chín thứ trước dựa vào thế tục đế an lập môn sai khác; một thứ sau là thắng nghĩa đế, miễn cưỡng giả đặt môn ngôn thuyết.

Nghĩa vô thường có sáu:

1. Dù sức tự chủng mạnh hơn, cũng phải chờ đợi duyên khác, chứ không phải tự ngã tác động.

2. Dù sức duyên khác vượt hơn, cũng phải đợi hạt giống của mình, chứ không phải do Phạm Vương, v.v... tạo tác.

3. Dù hạt giống và duyên sinh, mà chủng và duyên lại không có tác dụng đối với sự sinh này, cũng không có vận chuyển, chẳng phải như Thắng luận: cho rằng, "ngã"có thể tạo tác do pháp và phi pháp trong đức, cú và nghiệp, cú, nghĩa giúp cho có dụng thật, khiến pháp quả vận chuyển. Cũng không phải như Tát-bà-đa cho có tác dụng thật, làm cho pháp quả được chuyển biến.

Nay, không có chủ thể tạo tác, cũng không có tác dụng của nghiệp, thì dù cho quả sinh sau, mà vẫn không thật vận chuyển, cho nên "song phi"

4. Có công năng sinh "phi"là chẳng phải không có nhân.

5. Sát-na, sát-na mới, mới sinh khởi, không phải như Số Luận chuyển biến quả "hữu".

6. Nhưng, giống như dừng trụ, tướng vận động biểu hiện, không phải như một kỳ hạn sinh, diệt của chánh lượng bộ, v.v...

Dựa vào nghĩa khổ. Nghĩa là tánh của các pháp hữu lậu thường là một vị hành khổ không có khác nhau, dường như khi có khổ, có vui, v.v... Thật ra không có vui, không có khổ, vì gián đoạn, v.v...

Dựa vào nghĩa không. Nghĩa là tánh của nhân lìa "ngã tác"của Thắng luận; tánh quả lìa ngã thọ các khổ của Số Luận, nhưng dường như không lìa.

Dựa vào nghĩa vô ngã, tướng "ngã lìa thể, không" lìa dụng của "ngã", là hai khác nhau.

Kinh Duyên Khởi quyển hạ nói: "Rằng, lìa tánh thật ngã đối với khổ đế, gọi là "không", nghĩa là tánh tướng phi ngã đối với khổ đế gọi là vô ngã".

Đối-Pháp quyển sáu cũng đồng với kinh, vì đối tượng so sánh có khác, nên không trái nhau. Lại, nghĩa không này lìa tác thọ. Thể của "ngã"không có nghĩa của "ngã". Thể của pháp không phải tướng của

"ngã", cũng đồng với kinh kia.

Ở đây nói không có tướng của "ngã". Nói không có vì "Chẳng phải". Dựa vào thắng nghĩa đế, tự tánh của duyên khởi không thể nói năng. Nay, vì nói duyên khởi, nên thành thứ mười.

Dựa vào luận Đối-Pháp có năm thứ rất sâu, nghĩa là nhân rất sâu, v.v..., không đồng với luận này.

Kinh Duyên Khởi quyển hạ chép: Mười lăm thứ rất sâu: Năm thứ đầu đồng với đối pháp, mười thứ sau hơi khác nhau. Như kinh, luận kia nói: "Ba pháp trụ trí là văn tuệ; trí chân thật là tư, tu. Phàm phu như học mà quán nghĩa sâu. Hoặc pháp trụ trí là văn tuệ của phàm phu; trí chân thật của bậc Thánh là ba tuệ. Hoặc pháp trụ trí là trí thân của phàm phu. Trí Chân thật là trí thân của bậc Thánh, vì pháp trụ giáo, v.v..., vì như thật nghĩa mà biết, là hai khác nhau.

Bốn trụ nghĩa là lấy văn cú không điên đảo, để nói pháp tánh này. Câu văn của chủ thể biện luận gọi là Pháp trụ. Vì cho nên pháp trụ này, lấy pháp tánh làm nhân. Cho nên, pháp tánh này gọi là pháp giới; giới là nghĩa nhân", hoặc lấy ý văn và kinh Bát-nhã, v.v... nói về chân như kia, gọi là pháp trụ chẳng hạn. Đối tượng được giảng nói rộng từ giáo, gọi là pháp trụ, vì thể của pháp trụ phải có pháp tánh mới làm giáo y, lấy thể làm nhân; lấy nghĩa gọi là giới.

Năm sinh nếu không có. Nghĩa là hạt giống sinh ra năm chi như thức, v.v... Không có xứ, không có trụ mà sinh, có thể là "hữu". Nghĩa là hiện hành sinh.

Sáu hỏi: "Từ trên đến đây, phân biệt trong mười hai chi. Mười chi hữu còn lại, không phải lại làm "duyên"lẫn nhau. Vì sao lập riêng danh sắc với thức làm duyên lẫn nhau ư?"

Đáp: "Vì thức dùng danh sắc làm duyên ở trong hiện pháp, nghĩa là ở phần vị sinh, vì thức đã mượn danh sắc để khởi, nên dùng làm "duyên". Hơn nữa trong pháp sau, vì dùng thức làm "duyên", nêu danh sắc sinh ở đương lai, tất nhiên phải dựa vào thức khởi. Đây là nói đương lai, hiện tại làm duyên lẫn nhau, ảnh hiển danh sắc hiện tại nương tựa thức khởi. Thức đương lai khởi, cũng dựa vào danh sắc."

"Vì sao trở xuống", là cố tự gạn giải thích lại làm duyên lẫn nhau:

Bảy phẩm quán Hắc chỉ ngang đến chi Thức. Nghĩa là hai Đế khổ, tập, gọi là phẩm hắc. Hai đế Diệt, Đạo gọi là phẩm Bạch. Vì phẩm hoàn diệt, thức kia với danh sắc làm duyên lẫn nhau. Quán tâm đến thức thì bỏ, trở lại quán đến già chết, nên gọi là chuyển hoàn. (sự chuyển trở lại

đó, như quyển chín mươi ba và quyển trước đã giải thích)

Danh sắc trong phẩm hoàn diệt không phải là nhân tố hoàn diệt của thức, vì không do danh sắc diệt, chi thức cũng diệt, chỉ do thức diệt thì danh sắc sẽ phải diệt. Nên khi quán đến thức không trở lại,lại tiến đến quán về hành, cho đến vô minh: Vì vô minh diệt, nên hành diệt theo. Cho nên 44 trí, 77 trí quán kia được thành lập. Vô minh về trước, không có chi nhân, nên cũng không nói bốn mươi bốn trí, v.v... ”

Tỳ-bà-sa quyển 40 chép: “Bồ-tát thêm ác, khởi phần tác, chỉ quán đến thức, vì phần ái, lạc đã vắng lặng, nên quán đủ mười hai chi.

Tám sinh, vì chẳng phải có, nghĩa là chẳng phải tự tác, tha tác. Nếu có tự ngã, tác tha, tác Đại-phạm, v.v... thì tức là vì lẽ có sinh, vì duyên cớ không có tác dụng, nghĩa là không phải đều có tác.

Vì sức duyên mà sinh: Nghĩa là cũng chẳng phải không có nhân sinh.”

Luận Đối-Pháp chép: “Các pháp không tự sinh; cũng không từ tha sinh; cũng không từ “Cộng sinh”; chẳng phải không từ cả hai sinh.”

Dù không có tác dụng duyên, mà có công năng “duyên”, có thể được, chẳng phải tự sinh, phá ngã tác. Chẳng phải tha sinh, là bác bỏ nhân bất bình đẳng sinh của trời Đại-tự-tại, v.v.... Chẳng phải cộng sinh là nhằm phá nghĩa tác dụng của phái Tát-bà-đa, v.v... Không phải không có nhân (vô nhân) sinh, nghĩa là bác bỏ vô nhân luận, họ nói rằng: “Nếu lý duyên khởi chẳng phải tự, chẳng phải tha, loại trừ cả hai quan điểm, cũng là rất sâu sắc rồi, huống chi (phủ nhận) mất cả bốn quan điểm. Cho nên, “duyên khởi”, thật sâu sắc vô cùng!”

Trung luận chép: “Các pháp không tự sinh, cũng không từ tha sinh, không cộng sinh, chẳng phải không có nhân.”

Luận Đối-Pháp kia giải thích: “Vì tự tánh là không, nên không tự sinh; vì “duyên tánh là không, nên chẳng phải cái khác sinh (tha sinh). Vì tự, tha là không, nên không cộng sinh.

- Nếu pháp có tự thể thể thì nói là có nhân, vô nhân. Pháp tánh đã không, đâu được nói là có “Có nhân”, không nhân.”

Ba câu trước, phá có nhân duyên; câu thứ tư ở sau, phá không có nhân duyên.

Chín “Hữu”là đối tượng giữ gìn, nuôi nấng khổ, v.v... Nghĩa là vì nghiệp có công năng nuôi nấng.

Mười chi “hữu”, như thuốc cao. Nghĩa là nếu nói nghiệp “hữu”.

Mười một tăng thêm có hai nghĩa:

1) Tăng thêm khổ ở đương lai.

2) tăng ở chi sau.

Diệt có hai nghĩa trái với ở đây, là nói tất cả chi hữu thuần là đấng khổ lớn, vì là quả sau. Nghĩa là đấng khổ lớn sinh già, chết.

Mười hai, Bảy chi trước gọi là pháp có nhân; năm chi còn lại gọi là khổ có nhân, nghĩa là chủ thể dẫn (năng dẫn) đối tượng dẫn (sở dẫn), đều là nhân dẫn. Sinh già, chết gọi là khổ có nhân, vì có nhân trước. Ba ái, thủ, hữu gần gủi hai nhân này. Tướng theo gọi là khổ, vì pháp của nhân có trước.

Luận Đối-Pháp chép: "Ở vào thời gian nhân, có chủ thể dẫn, đối tượng dẫn; đối với thời điểm quả, có chủ thể sinh (năng sinh), đối tượng sinh (sở sinh); thành thục, thay đổi gọi là quả, cho nên ái thủ, hữu cũng đặt tên quả. Quả sắp thành thục, thay đổi, chủ thể sinh kia mới khởi. sinh, già, chết ở đây cũng như thế.

Mười ba ba chi lậu tận đã rỏ ràng. Nghĩa là vô minh, ái,thủ là pháp hữu lậu. Cho nên, dứt trừ phần vị tận này, gọi là lậu tận rõ ràng, tức do diệt ba duyên này, chi còn lại cũng tận. Cho nên, nói duyên tận đã rõ ràng.

Do phiền não xúc diệt, nên tất cả thọ diệt. Vì thế, chỉ một chi thọ gọi là thọ tận đã được rõ ràng.

Mười bốn trong bảy mươi bảy trí. Luận sư Cảnh giải thích: "Vì phân biệt rõ trí tạp nhiễm của nhân hữu. Nghĩa là nói trường hợp "duyên sinh, hữu, già, chết."Lại nữa, vì nói về tự nối tiếp nhau, chính mình đã tạo nên trí tạp nhiễm. Nghĩa là vì bày tỏ tự thân, tự mình đã tác động sinh làm duyên cho hữu, già chết, tức là trường hợp chẳng phải không duyên sinh hữu, già, chết.

Lại nữa, vì biểu thị rõ ràng về các chi của mé trước đã có từ vô thỉ.

Trong dây, nói chung, "duyên"sinh quá khứ có già chết, chứ chẳng phải hai quan điểm: Không duyên sinh quá khứ, có già, chết.

Lại, vì chứng tỏ các chi của mé sau ngang đồng (đẳng) nghĩa là nói chung hai trường hợp vị lai. Lại nữa, vì chỉ bày rõ không thuộc về chi, v.v...

Vì chỉ rõ biết khắp cả thượng trung hạ của ba đời quả trụ trong nhân, gọi là pháp trụ trí."

Cơ -Pháp sư giải thích: Đáp "Văn có ba:

1. Đáp chung, lập sở do của trí.

2. Hiển bày riêng sở do của các trí.

3. Kết thành số.

Vì hiển bày rõ về trí tạp nhiễm của nhân hữu. Đây là đáp chung. Nghĩa là quán các chi có pháp của nhân kia: như già, chết lấy sinh làm nhân, cho đến chi hành lấy vô minh làm nhân. Vô minh lại không có nhân đó, cho nên thành bảy mươi bảy duyên. Trí đã khởi lên thành sự tạp nhiễm này, gọi là trí tạp nhiễm. Hoặc trí "năng duyên"(chủ thể duyên) tức là tạp nhiễm.

Lại nữa, vì hiển bày rõ chữ "Đẳng": Có bốn chữ lại (hựu):

Chữ "lại"đầu, là nói "duyên"hiện tại có hai trí, nghĩa là "duyên"sinh hiện tại mà có già, chết. Chẳng phải không duyên theo sanh hiện tại mà có già chết. Tự thân hiện tại, vì tự mình làm.

Chữ "lại"thứ hai, nói về "duyên"già, chết quá khứ có hai trí, nghĩa là "duyên"sinh quá khứ, mà có già chết, chẳng phải không duyên sinh quá khứ mà có già, chết.

Quán về mé trước, từ vô thỉ đến nay, già, chết đều lấy sinh làm "duyên".

Chữ "lại"thứ ba, nhân phân biệt rõ về duyên già, chết ở vị lai, có hai trí. Nghĩa là "duyên"sinh vị lai mà có già chết, chẳng phải không duyên sinh vị lai mà có già, chết. Dù vị lai chưa khởi chấp nhận có nghĩa tạp nhiễm, hoàn diệt.

Nay, vì quán tạp nhiễm, nên thành hai trí, trí đầu tiên trong ba tế này, quán quả có nhân nhằm nói lên nguyên do kia. Trí thứ hai này quán quả có nhân, chẳng phải không quyết định, đả phá chấp giả dối của ngoại đạo, chẳng phải bất bình đẳng, không có nhân mà sinh.

Chữ "lại"thứ tư, là nói quán chi là pháp không gồm thâu. Vì nghĩa biết khắp của các tuệ hữu lậu, tức pháp trụ trí biết khắp giáo pháp duyên khởi của ba đời, gọi là không thuộc về chi, để làm trí thứ bảy.

Sáu trí chân thật trước, hợp với trí pháp trụ nhất chân thật thành bảy trí.

- Nếu dựa vào nghĩa này, thì trong thân bậc Thánh cũng có pháp trụ trí; trong thân phàm phu cũng có chân thật trí, đều khởi bảy trí quán. Ngoài ra mười chi trước cũng thế cho nên thành bảy mươi bảy trí."

Pháp sư Khuy Cơ đã phân tích văn, phối hợp giải thích, rất đồng với Luận sư Bị.

Pháp sư Thới lại giải thích: "Trí biết khắp thứ bảy duyên khởi không thuộc về chi hữu, bởi vì trí hữu lậu chấp pháp có tự thể, nên gọi là trí pháp trụ."

Hỏi: "Đã nói sinh "duyên" "Có" già chết, v.v..., vì sao lại nói "Chẳng phải không sinh "duyên"có, già chết, v.v... ư?"

Đáp: “Luận có hai thứ:

1) Lập tông mình.

2) Ngăn tông người khác. Nếu chỉ nói sinh “duyên”già chết, v.v..., thì đôi khi có người sinh nghi vì khởi sự nói bàn, nên nói như thế, về lý, chưa hẳn là như vậy.

Để giải quyết sự nghi ngờ của họ, nên nói lý này là nhất định. Cho nên lại nói: “Chẳng phải không “duyên”sinh, có, già chết, v.v...

Mười lăm bốn mươi bốn trí. Trong mười một chi, mỗi chi đều lập bốn trí, trừ chi vô minh, vì không từ chi khởi.

Hỏi: “Bảy mươi bảy trí có khác nhau gì với 44 trí?”

Đáp: “Y theo tướng chung, thì ba thừa đồng khởi. Nếu theo ở tướng riêng, thì đều là thanh văn quán. Người độn căn trong Thanh văn quán, khởi 44 trí, quán quả do nhân, vì quán dễ thành. Người lợi căn khởi 77 trí, quán nhân sinh ra quả, vì quán khó thành.

Lại, tập thiện thứ hai trong bảy xứ thiện thuộc 77 trí và ba nghĩa quán. 44 trí có ở khắp bốn xứ thiện. Vì không có pháp trụ, nên chẳng phải là ba nghĩa quán.

Môn hai trí này là chung cho cả hậu trí, mà chính đáng là pháp quán gia-hạnh, vì là phương tiện đạo mới sinh.

Mười sáu nói về thức khởi chung riêng. Nếu sinh cõi Sắc, Vô Sắc, trừ tất cả hiện tiền như người ở cõi Dục. Pháp sư Khuy Cơ nói: “Môn tùy thuận lý này ở hai cõi trên, không khởi tất cả các thứ của địa dưới. Như ở cõi Dục, khởi giống nhau với ý thức trên, tất cả không có ngăn ngại, đọc dài về đạo nghĩa của thế văn cũng thông suốt. Về môn chân thật lý. Trừ thức có riêng ở địa dưới trong hai cõi trên, ý thức của ba cõi khác đều được hiện tiền, vì nhuần thấm sinh khởi.

Đã thừa nhận hai định trở lên, khởi ba thức thân của Sơ thiền, cũng nên thừa nhận Bồ-tát ở trong cõi Sắc khởi tỷ, thiệt, thức của cõi Dục.

Từ đây trở xuống, phần văn chính thứ hai, nói về việc dứt ba tạp nhiễm, tu sáu hiện quán (giải thích rộng như Quyết trạch, và Duy-Thức quyển 9; Đối-Pháp quyển 13 luận Hiển-Dương quyển mười sáu

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 4 (Phần Đầu)

BẢN LUẬN QUYỂN 11

Chín Địa nói về cảnh, được chia làm ba:

1. Hai Địa đầu là thể của cảnh. Tất cả đều lấy thức làm tánh.

2. Ba Địa là tướng của cảnh, vì thô, tế khác nhau.

3. Bốn Địa sau là tâm quyết định đều có, không đều có với phần vị cảnh giới, vì “có”, “không”. Thể có hai thì dễ biết; khó biết là trước, sau. Tướng của ba thô tế thành ba; ba phẩm là phần vị trước, sau. Trong bốn vị là Định, tán “có”, “không”:

Hai định đầu hơn, kém là trước, sau; hai định sau, hiển, ẩn là trước, sau.

Dưới đây là bốn Địa nói về phần vị nên có văn này, trong đó Sơ địa, gọi là Tam-ma-hý-đa, Hán dịch nói là Đẳng-Dẫn. Xưa âm là Tam-ma-đề, là hơi sai.

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: “Định này có bảy tên:

1. Tam-ma-hý-đa: Thích Luận giải thích: “Nghĩa là Địa thắng định lìa hôn trầm, trạo cử, v.v... Bình đẳng, Năng dẫn. Hoặc Dẫn bình đẳng; hoặc là bình đẳng đã dẫn phát, nên gọi là Địa-đẳng-dẫn.

Quyển hạ này nói: “Chẳng phải một tánh cảnh của tâm ở cõi Dục. Do đẳng định này không có hối hận vui mừng, yên vui đã dẫn phát, tức dùng ba nghĩa để giải thích Đẳng dẫn:

- Đẳng năng dẫn (chủ thể dẫn)
- Dẫn bình đẳng.
- Vì ba phương tiện bình đẳng đã dẫn phát. chủ thể dẫn, đối tượng dẫn đều có bình đẳng.

2. Tam-ma-địa, Hán dịch là đẳng trì. Bản dịch xưa nói Tam-muội là sai.

3. Tam-ma-bát-đề, Hán dịch là Đẳng chí. Xưa nói rằng Tam-ma-bát-đề là sai.

4. Đà-diển-na, Hán dịch: là Tĩnh-lự. Xưa nói rằng nghĩa thiền không thích đáng.

Hoặc nói rằng: Trì A Na là sai.

5. Chất-Đa-ế-ca-a-yết-la-đa. Hán dịch là Tâm nhất cảnh tánh. Chất -đa, Hán dịch là tâm, Ế-ca, dịch là nhất; A-yết-la, dịch là cảnh; Đa là tánh. Xưa nói "nhất tâm"là tóm tất.

6. Xa-ma-tha, Hán dịch là "chỉ"

7. Hiện pháp lạc-trụ. Trong quyển sáu mươi ba giải thích là Đẳng-trì tâm, nhất cảnh tánh, Xa-ma-tha và nghĩa trụ. Trong các danh từ này, về Đẳng -dẫn kia có ba giải thích:

Nghĩa như thật. Nghĩa là chung cả hữu tâm, vô tâm, chỉ ở tất cả công đức của Địa vị định. Ba nghĩa Đẳng-dẫn, vì lý do chung, nên tất cả địa vị tán đều chẳng phải địa này. Tam-ma-địa, gọi là một số định của biệt cảnh, gồm thâu chung tất cả trong địa vị hữu tâm.

Tâm nhất cảnh tánh, chung cho cả địa vị định, Tán. Như bốn trường hợp phân biệt trong thích luận. Nhưng các kinh, luận y cứ ở phần vượt hơn, chỉ nói "không", "vô nguyện"v.v..., gọi là Tam-ma-địa.

Tam-ma-bát-để, gọi là chung là thể của định đã có trong tất cả các địa vị định hữu tâm, vô tâm.

Trong các kinh luận y cứ ở phần vượt hơn, chỉ nói năm Hiện thấy, v.v... tương ưng với các định, gọi là đẳng-chí. Tĩnh-lự có cả hữu tâm, vô tâm, hữu lậu, vô lậu, nhiễm và bất nhiễm. Dựa vào bốn địa cõi Sắc chẳng phải địa xứ khác. Nhưng các kinh luận đều y cứ ở phần vượt hơn, nên phần nhiều nói là địa cõi Sắc có công đức của tâm thanh tịnh, gọi là lá tĩnh lự. Thể của tâm nhứt cảnh tánh tức là Đẳng trì. Xa-ma-tha chỉ có phần vị của tâm, chứ chẳng phải vô tâm, chỉ phần vị tịnh, chẳng phải bất tịnh, chỉ phần vị định, chẳng phải tâm tán.

Hiện pháp lạc trụ chỉ có bốn tĩnh lự căn bản, chẳng phải cận phần. Tâm vô lậu tịnh chẳng phải tán và Vô Sắc. Do đẳng dẫn này gồm thâu chung tất cả công đức của vị định hữu tâm, vô tâm. Vì chung, rộng thông, nên đặt riêng tên Địa."

Pháp sư Cảnh nói: "Tam-ma-hý-đa, xưa dịch Tam-muội là ngữ sai."

Pháp sư Thới nói: "Tam-ma-địa, xưa dịch là Tam-ma-bạt-đề là sai, lời của hai Luận sư này có trái nhau.

Nay, cho rằng, tam-muội tức Tam-ma-địa, đúng như Pháp Sư Khuy Cơ đã nói. Vì sao biết? Vì luận Thành-thật nói: "Tam-muội của năm thánh trí." luận này quyển mười hai chép: "là Tam-ma-địa của

năm thánh trí”

Nguyên Hiểu người Tân-la nói: “Tam-ma-địa và danh nghĩa của Tam-muội đều khác nhau. Cho nên biết? Như trong quyển Kinh Kim Quang Minh ba nói về mười địa định: Ba địa định đầu gọi là Tam-ma-đề; bảy địa định sau gọi là Tam-muội. Nếu một danh từ trong số các tên định đó, mà sự phiên dịch có ssai và đúng, thì vì sao một Luận sư trong việc phiên dịch kinh, có khi thì gọi là Tam-muội, đôi lúc lại gọi là Tam-ma-đề, cho nên, biết khác nhau.

Nay, cho là không đúng. Vì kinh Kim Quang Minh nói là Tam-ma-đề, chính là Tam-ma-hý-đa nói ở đây, Hán dịch là Đẳng dẫn. Kimh đó nói rằng Tam-muội, phiên dịch là chánh thọ, nay dịch nghĩa là tam-ma-địa, dịch là đẳng trì, vì hai nghĩa khác nhau.

Các danh từ về định trên đây đều được gọi là ảnh lược lẫn hiển bày, e rằng Luận sư Nguyên Hiểu không phân biệt hai chữ: “Địa”, “Đề”, nên đã lẫn lộn, nêu lên vấn nạn này? nhưng lại dốc lòng phiên dịch mới kinh kim Quang Minh 10 quyển.

Định Thập Địa đều gọi là Tam-ma-địa, đây là do người phiên dịch giải thích âm không đồng.

Trong địa này, trước là kết trước, sinh sau, về sau triển khai giải thích rõ ràng. Trong đó đầu tiên triển khai năm môn. Hai là mở nêu để giải thích. Trong đó, phần mở nêu có năm môn, hai là y theo môn giải thích.

Trong phần trước lại có hai:

1. Tụng nêu năm môn.

2. Văn xuôi thích hợp về văn tụng. Sau hết về các nghĩa tạp nhạp tức hội nhập yếu tông của các kinh.

Giải thích trong cương yếu tông chỉ các kinh đó dưới đây, sẽ được trình bày qua các kinh pháp tướng như Bát giải thoát, v.v... tạp nghĩa của các kinh đó cũng giải thích các nghĩa xen tạo, tản mát của các kinh. Vì đều giải thích kinh, nên thành lập một môn. Đối với môn An lập; chỉ giải thích tĩnh lự, không giải thích về giải thoát; Đẳng trì, Đẳng chí.

Trong cương yếu của tông chỉ dưới đây vì mới giải thích có ba, nên dựa vào môn giải thích có bốn:

1. Nêu chung.

2. An lập.

3. Tác ý và sở duyên (đối tượng duyên)

4. Giải thích kinh.

Hai phần ba và bốn kết hợp nói, nên thành bốn.

Trong nêu chung có hai:

1. Nêu bốn môn.

2. Tùy giải thích riêng.

Về danh từ bốn tĩnh lự, như đã được ghi chép giải thích trong quyển thứ năm ở trước. Phế lập, thêm, bớt như quyển sáu mươi ba nói.

Trong đẳng trì có mười một môn. Không giải thích môn thứ mười một, vì dễ, lại ở địa vị Thanh văn mới giải thích.

Bốn tu định:

1. Vì được hiện pháp lạc trụ.

2. Vì được trí kiến.

3. Vì được phân biệt tuệ.

4. Vì được lậu tận.

Năm thánh trí: Nghĩa là tự thể trí; bổ-đặc-già-la trí; là thanh tịnh trí; quả trí và nhập xuất định trí.

Năm chi thánh: Hiện pháp lạc trụ là bốn. Xét quán pháp duyên khởi và vì dứt trừ kiết, phược của pháp khác là chi thứ năm.

Có nhân, có đủ chánh thánh. Nghĩa là năm chánh kiến; chánh tư duy; ngữ; nghiệp và mạng, gọi là có nhân. Ba chánh kiến, chánh tinh tấn và chánh niệm, gọi là có đủ. Bảy chi này với Tam-ma-địa của chánh thánh là nhân.

Trong Đẳng-chí có sáu môn; tám thắng xứ; mười biến xứ, nhân giải thoát, đã giải thích tóm tắt xong, không giải thích nữa. Giải thích bố Vô Sắc trong quyết trạch, v.v..., vì không khác với giải thích nên cũng không giải thích.

Trong môn an lập, trước chung, sau riêng.

Do Đẳng định này không có ăn năn, vui mừng, an vui đã dẫn phát. Nghĩa là do tâm trì giới, tức là không ăn năn. Vì không ăn năn, nên vui mừng; vì vui mừng nên được an ổn; vì yên ổn, nên được định. Vì thế, nên đẳng dẫn này chẳng phải ở cõi Dục. Cũng chẳng phải hoàn toàn không có xem xét, quán xét chân chính về pháp trong cõi Dục.

Trong phần khác nhau có bốn:

1/ An lập ly sinh hỷ lạc.

2/ An lập cái, chướng (che phủ, ngăn ngại)

3/ An lập chi phần.

4/ An lập tên định.

Trong phần đầu có ba:

a. Dẫn kinh nêu lên

b. Tùy theo giải thích riêng.

c. "Đức Thế Tôn đối với phương tiện vô lậu"

Trở xuống, là giải thích Tam-ma-địa và giải thoát, khó khăn trở ngại trước sau.

Vì muốn dẫn phát hỷ, v.v..., nên chỉ bày rõ ràng về đối tượng lìa, đối tượng chứng (sở chứng), chuyển y vô vi, gọi là lìa.

Lại, năm pháp tu tập viên mãn. Nghĩa là chỉ rõ pháp do chuyển-y sinh ra, vui mừng đều lấy hỷ thọ làm tánh. Không ăn năn thì dẫn sinh vui vẻ tốt lành sâu sắc, lập nên hai khác nhau. Sự yên vui đều lấy lạc thọ làm tánh. lìa các thô nặng, được dẫn phát khinh an, khinh an đã dẫn sinh quả vui, lập ra hai khác nhau.

Quyển năm ở trước nói: "Ly sinh hỷ lạc, nhưng hai thọ này đều có sự vui vẻ, vừa ý này, đều do ý nẩy sinh, gọi là chung là hỷ. Ở đây, chỉ nói ly sinh hỷ. Không như vậy, các văn sẽ sai trái về gốc độ.

Không nói xã trong dục đã dẫn phát, muốn được dẫn xã mà chẳng phải vì hớn hở, vui vẽ, ưa nhàm chán Dục ác, mà chẳng phải đối tượng đoạn, không khéo dẫn xã tánh bất thiện nên chính là sở đoạn, vì vậy mà nói là không đồng."

Hỏi: "Sát sinh, chủ yếu phải là nghiệp đạo sân nhuế, rốt ráo đều có với sân nhuế. Sân là tánh buồn bực, làm sao có với hỷ?"

Giải thích rằng: "Quyết trạch quyển hạ nói: "Sân với hỷ đều có, cho nên không có trở ngại."

Hoan, Nghĩa là từ xưa đến nay thanh tịnh. Hành. Nghĩa là quán Địa tư lương, người đã tu tịnh hạnh, v.v... Ý ttrong đây nói, vì địa vị của đạo gia hạnh mới tu Đẳng dẫn, trụ ở địa Tư lương mới tu tịnh hạnh, trì giới thanh tịnh, sinh không ăn năn, v.v... Trong khi tu định, phương tiện xa trước kia chủ yếu, trước là giới tịnh, gọi là Địa-tư lương, chẳng cần nhập vị, mới tu Đẳng dẫn.

Giải thích trong khó khăn, trở ngại trước, sau, có ba kinh không đồng:

1/ Trước nói Tam-ma-địa, sau, nói giải thoát.

2/ Trước nói giải thoát, sau nói Tam-ma-địa.

3/ Nói cả hai đạo cùng lúc (đồng thời)

Từ trên đến đây, đã dẫn lìa năm pháp ác, trước nói giải thoát, tu tập năm pháp, sau nói Tam-ma-địa, thích hợp với kinh thứ hai, đã trái với luận này, nay sẽ giải thích:

Định căn bản trong đây gọi là Tam-ma-địa, dứt trừ hàng phục phiền não, gọi là giải thoát. Do phần nhiều vì dựa vào Địa căn bản để dứt trừ các phiền não, nên trước nói Tam-ma-địa, sau nói giải thoát.

Chẳng phải không dựa vào phần đầu, trước dứt phiền não, sau được căn bản. Trong hữu lậu, phần nhiều dựa vào phần gần, dùng sáu tác ý để khuất phục phiền não ở trước, vì tác ý của quả rốt ráo gia hạnh thứ bảy nhập địa căn bản, cũng có tác ý thứ bảy ở địa cận phần là Đạo giải thoát, về sau, mới được căn bản.

Trong đây nói do chứng quả tác ý gia hạnh rốt ráo, nên phiền não đã dứt rồi, mới được Tam-ma-địa căn bản. Nếu không như vậy, tức là trái với thuyết mà Đối-Pháp, v.v... nói.

Tác ý thứ bảy ở Địa căn bản, tác ý trong trường hợp đều có chung và định đều có là vô lậu giải thoát đều có, nghĩa là dứt hạt giống phiền não: Tác ý rốt ráo gia hạnh ở định vị chí, đã dẫn tác ý quả, nhập vào định căn bản, gọi là Tam-ma-địa. Đinh này đều cùng lúc (đồng thời) là đạo giải thoát chứng vô vi giải thoát. Cho nên nói là Tam-ma-địa đều có với giải thoát, chứ chẳng phải là định đồng thời tác ý rốt ráo gia hạnh, gọi là Tam-ma-địa và đẳng trong Tam-ma-địa của đạo Vô gián khác, đây là nói tiền phương tiện ở địa Vị Chí dựa vào địa căn bản, khởi đạo Vô gián vô lậu. Hai địa này đã dẫn đạo giải thoát đều có trong Tam-ma-địa. Chủ thể dứt “hoặc”này gọi là giải thoát đều có, chẳng phải cho rằng, tác ý của hai hữu lậu ở trước, có khả năng chế phục “hoặc”, gọi là đạo Vô gián khác. Đạo này không đều có với Tam-ma-địa đã dẫn đạo giải thoát cũng không nhập căn bản.

Hữu lậu, vô lậu đều nói là Phương tiện. Nghĩa là chưa được quả vô học viên mãn, gọi là Phương tiện. Vì nói dứt “hoặc”là giải thoát, nên nói sơ lìa sinh hỷ. Định khác sinh, v.v... thì rất dễ hiểu.

Hoặc trường hợp đều có này, tức là đạo Vô gián của địa Vị Chí, gọi là Tam-ma-địa. Vì đạo này có năng lực giải thoát chướng, nên gọi là giải thoát với Tam-ma-địa trước và thể giải thoát không đồng dùng làm trường hợp đều có, vì đối tượng so sánh riêng.

Trong cái chướng của môn An-lập thứ hai có hai:

1. Nói về tướng cái.
2. Nói về thức ăn chẳng phải thức ăn.

- Tướng cái có hai:

a. Nêu, bày.

b. Giải thích riêng.

Trong cái hôn trầm, thùy miên: Trước là giải thích riêng về tướng sau, kết hợp lập nguyên do của cái là không giữ gìn căn môn, v.v..., như Địa Thanh Văn nói: “Tâm cực vị lược”. Như Luận Duy-Thức nói: “giả hợp lập trong cái, dùng hai lần “lại nữa”để giải thích: Điệu cử, ác

tác trong cái, đầu tiên, là bày ra, giải thích hai tướng. Sau, kết hợp giải thích, lập ra nguyên do của cái.

Trong nguyên do có hai lần “lại nữa”:

1/ Giải thích lý do đều “duyên”xứ sở thân thuộc, v.v..., nên lập chung một “cái”.

2/ Giải thích về nguyên do vì hành tướng của cái giống nhau, nên lập chung một cái.

Trước là giải thích riêng trong tướng ác tác có ba thời gian:

a. Lúc ở tục.

b. Xưa, vì sao ta không xuất gia từ nhỏ, để đến lúc này mới xuất gia?

c. Hoặc nhân nhớ lại những gì đã từng trải rồi đến thời gian sau mới xuất gia.

Giải thích tướng giống nhau, văn cũng có ba;

a. Lại, đối với việc nên làm, không nên làm, cho đến việc chẳng nên làm lại làm. Giải thích về sự ăn năn trong hai thời gian: Nên làm mà không nên làm, chẳng nên làm trái lại làm, đều chung cho người ở tục mới xuất gia.

b. Trừ hối tiếc về trước đã nẩy sinh ác tác.

Thứ hai, là giải thích việc xuất gia ở trước, thời gian sau sanh khởi ác tác, trừ sự hối tiếc ở trước đã sinh ác tác, v.v..., trừ ra lúc ở tục đã khởi ác tác. Triền ác tác này cũng chưa thể bỏ, nghĩa là khi mới xuất gia đã khởi ốtác, cũng chưa bỏ được. sau đó, lại nẩy sinh lo buồn, luyến tiếc ác tác, nghĩa là nhớ lại chuyện trước kia đã từng đùa giởn, cười cợt, v.v... mà sinh khởi.

Lại nữa, xuất gia về sau, sự khác nhau của một thứ ác tác.

Từ trên đến đây, hai thứ thuộc ba thời gian trước kia đã có ác tác. Nơi mà ác tác ở tục có thể khởi, có thể đồng với cảnh giới của điệu cử. Xuất gia mới khởi hành tướng ác tác, chỗ không nên khởi, gọi là ác tác phi xứ.

Vì thế, nên luận quyển ba, văn tổng kết nói rằng: “Sau, trước đã sinh ác tác phi xứ và sau khi xuất gia đã khởi ác tác, dù không đồng với chỗ của điệu cử, nhưng giống nhau về tướng, chẳng phải chỉ đồng cảnh với ác tác, mà nỗi lo buồn lưu luyến, kết hợp với điệu cử để lập, không đồng với hai cảnh sau khi xuất gia. Vì sự ăn năn cũng lo buồn, lưu luyến nên lập chung cái, chẳng phải thể của điệu cử không khắp tâm nhiễm. Nhưng, hành tướng tăng vào thời gian này chẳng phải có, vì nói chỗ không đồng, không trái với lý Duy-thức.

Trong nghi, đối với sư, hai bảo Phật, Tăng; đối với pháp là lý; học là hạnh. Hối là giáo; thể là quả, tức bốn pháp bảo: Giáo, lý, hạnh, quả. Do "hoặc"hoài nghi đối với Tam-bảo, nên không thể thu nhập Đạo đế phương tiện mạnh mẽ và chánh đoạn Diệt đế vắng lặng. Hoặc phương tiện, nghĩa là đạo gia hạnh; chánh đoạn, nghĩa là Đạo đế; tịnh, nghĩa là diệt đế.

Dưới đây, là nói về thức ăn, chẳng phải thức ăn.

Thức ăn: Nghĩa giúp đỡ nuôi lớn, sinh thêm duyên cái. Chẳng phải thức ăn, nghĩa là pháp dứt diệt cái. Nếu là người xa lìa được tâm nhiễm, v.v... này, thì nêu cử lý do của tướng tịnh diệu.

Chín não sự. Như quyển năm mươi lăm chép: "Ánh sáng của pháp: Như có một người tùy từng đối tượng thọ; đối tượng tư; đối tượng xúc, thì văn, tư, tu tuệ như thứ lớp phối hợp, quán sát các pháp chung cả ba tuệ trên. Lại, chứng quán sát chủ thể đối trị sự đen tối của hôn trầm, thùy miên. Chứng, nghĩa là tu pháp tuệ, rằng tuệ xúc trong định tụ hội gọi là chứng. Do ánh sáng của pháp, tuệ văn, tư, v.v... trừ si và nghi. Ở địa vị tu tuệ, trừ được hôn trầm, thùy miên, vì khả năng làm sáng tỏ tánh các pháp, nên gọi là ánh sáng của pháp; dùng làm chẳng phải thức ăn.

Cười; Như có một người hoặc do khai luận, hoặc do hợp luận, v.v..., nói năng rõ ràng, gọi là khai luận, hoặc do hợp luận, v.v... Giấu kín, ước dụ kết hợp với nói năng, để cho người ta hiểu, gọi là hợp luận. Mở miệng mà cười, gọi là lộ răng; phát ra tiếng trong cổ họng, gọi là a á.

Chín thứ trụ tâm. Nghĩa là như Thanh Văn Địa quyển mười ba, Đối-Pháp quyển 10 đồng giải thích.

Hữu duyên duyên khởi. Hữu duyên, nghĩa là pháp quả; duyên khởi, nghĩa là pháp nhân.

Trong phần chi của môn an-lập thứ ba có hai:

1. Dựa vào Địa để lập ra số.

2. Nói về phế lập.

Trong phần đầu, giải thích về danh. Chi là phần chi, như chi giác đạo. Tát-ba-đa nói: "Định là tĩnh lự, cũng là chi tĩnh lự, định khác là chi tĩnh lự chẳng phải tĩnh lự.

Nghĩa như thật. Nghĩa là như bốn chi quân, vì đều đối trị ba xã niệm tri, dựa vào địa vị định, đồng có thể dứt trừ chướng, gọi là nội đẳng tịnh. Vì tịnh các chướng, cái khác gọi là có thể, giải thích nói về thể là bảy. Dựa vào hai định đầu, là lạc thọ. Vì thể của nội đẳng tịnh chẳng phải tín.

Ngài Tam Tạng nói: “Trừ định vị, trong hai định còn lại đều lập chi hữu. Nếu hai thứ tầm, từ trong định định hữu lậu đều có với tu tuệ, thì tùy theo lúc tu công đức nào ở phương tiện trước, được có tầm, từ, nếu đến căn bản, thì không có tầm, từ. Nếu ở trong tám chánh đạo hữu lậu, thì lập thể của tầm là chánh tư duy.

Y cứ trong chi tám chánh vô lậu, nếu trí hậu đắc đều có, thì đối với tầm, từ, thường lập chánh tư duy khởi lời nói. Trí Vô phân biệt đồng thời với tám chánh, y cứ vào nghĩa thể của một tuệ nói là hai. Vì lìa tà kiến, nên gọi là chánh kiến. Lìa tà tư duy, nên gọi là chánh tư duy. Vì chứng trí chẳng phải nhân của ngôn thuyết, nên không y cứ ở thể của tầm kia để lập chánh tư duy.

Do kinh Thập Địa chép: “Vì sao tịnh giác nhân, v.v..., nên biết rằng, trí hậu đắc khởi, nói là tương ưng với tầm, nói nghĩa một thể của hai thứ hớn hở, vui vẻ. Nếu khiến ý thức tâm vui vẻ, gọi là hỷ. Nếu khiến Lại-da và bên sắc thân, vui vẻ, gọi là lạc. Đây là dựa vào văn của Đối-pháp. Nếu nói theo Du-già để nói, sẽ khiến đối tượng nương tựa Lại-da vui vẻ, gọi là lạc. Lại-da dù biết rằng thường là xã thọ, nhưng ở chốn khổ địa ngục, v.v..., cũng khiến đã nương tựa Lại-da, không yên vui, vừa ý nhiều. Nếu ở xứ vui của người, trời, tức khiến Lại-da vui vẻ, vừa ý, yên ổn.

Trong hai định đầu dù gọi là hỷ lạc, nhưng đều có tánh hỷ thọ, để nói về môn công đức và phiền não tương ưng với Thọ. Chỉ nói hai định đầu tương ưng với hỷ căn, không nói đều có với lạc căn.

Kế là trong phế lập, tầm, từ của sơ định là lấy sở duyên (đối tượng duyên), v.v... Đối-Pháp nói ba, nghĩa là tầm, từ là đối trị; hỷ lạc là lợi ích; định là sở y (đối tượng nương tựa).

Trong đây nói bốn. Pháp sư Thới nói: “Lấy chung ba nghĩa để giải thích về chi tĩnh lự. Vì đem ba nghĩa của luận Đối-Pháp để gồm thâu bốn nghĩa này, nên ở đây nói chi, đại khái có hai: “Ơn nặng, thêm hỷ lạc, v.v... có lợi ích cho người tu hành.

Nếu pháp có hai nghĩa này thì lập chi định. Vì tuệ tư, v.v... khác không có hai nghĩa này, nên lược qua không nói.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Trong đây nói tầm, từ là lấy sở, sở duyên (chủ thể duyên, đối tượng duyên). Nghĩa là quán tùy theo cảnh thích ứng, là chủ thể đối trị; định là đối tượng nương tựa. Hỷ nhận lãnh sở đắc lạc, trừ thô nặng. Tâm vui vẻ, thích hợp được gọi là hỷ; thân cảm thấy nhẹ nhàng vui vẻ, thì gọi là lạc. Thô nặng ở thân, lạc sinh ra, diệt ở thân kia, gọi là trừ, chẳng phải trừ “hoặc của địa dưới. Trừ “hoặc”của

địa dưới, nghĩa là vì chỉ tầm, từ tức chỉ rõ các xứ, nên nói chi lợi ích có hai nghĩa:

1. Nhận lãnh cảnh sở đắc.

2. Trừ chướng thô nặng.

Định thứ ba, thứ tứ lấy sự nhận lãnh sở đắc, tức trừ thô nặng; lại không có chỗ riêng. Vì đủ hai công năng nên vừa ý vui vẻ, vì các căn xã thô nặng.

Trong các tĩnh lự, dù có pháp khác, nhưng tĩnh lự này vượt hơn. Đối với người tu định, vì là ơn nặng nên lập riêng là chi. Nhưng về nghĩa của chi thiền này, nếu phân biệt rộng, đến quyển sáu mươi ba sẽ giải thích rõ hơn.

Trong an-lập tên định thứ tư, trước giải thích danh hiệu riêng, sau giải thích tên chung.

Trong phần đầu, cho đến định thứ tứ, nói rằng "sự khác nhau của xã niệm thanh tịnh, nên biết", nghĩa là giải thích về sự khác nhau có hai:

1. Giải thích chung về sự khác nhau của bốn tĩnh lự: Như có tầm, có từ; tầm, từ vắng lặng; hỷ vắng lặng; lạc vắng lặng; xã niệm thanh tịnh, v.v...

2. Giải thích: Chỉ đối với ba thiền, để nói về sự khác nhau. Ba thiền cũng có xã niệm, không gọi là tịnh vì chưa lìa phiền não, v.v... trở lên. Tĩnh lự thứ tư vì lìa hết chướng, nên có tên xã niệm được thanh tịnh, cho nên nói: "Sai khác nên biết"

Sau đây, giải thích về tên chung có năm:

1. Tăng thượng tâm.

2. Hiện pháp lạc trụ.

3. Niết-bàn phần kia.

4. Niết-bàn sai khác.

5. Nêu ra các việc thọ.

Văn được chia làm bốn: Thứ ba, thứ tư, hợp phân biệt.

Tăng thượng tâm. Nghĩa là thể của định gọi là tâm; tức vì thể của định thanh tịnh, nên hay lo nghĩ. Cũng có thể do tâm vương đồng thời có thanh tịnh, khiến cho định kia thường xem xét nghĩ lường thích đáng.

Trong hiện pháp lạc trụ: Trước là giải thích về lạc. Kế là giải thích hiện pháp trụ, sau là giải thích Vô Sắc không gọi là sở so. Lãnh thọ lạc hỷ. Nghĩa là hỷ thọ và lạc thọ.

An vui, nghĩa là vui khinh an, xã lạc, là xã niềm vui của xã thọ, thuận với thân tâm, vui vẻ, đều gọi là lạc, nghĩa là vui được thư thới vui

vẻ.

Lạc trụ. Nghĩa là quyển sáu mươi ba chép: "Buộc trói tâm ở bên trong, vì không chạy rong, tản mát, nên trụ, năng dẫn sinh lạc, gọi là lạc trụ. Do đây, Bồ-tát địa nói; "vui hữu lậu thuộc về ba cõi; vui vô lậu, không thuộc về hệ.

Nay, dựa vào thân, tâm, đều có bốn thứ vui: Hỷ lạc; lạc lạc; an lạc; xã lạc. Cho nên bốn tĩnh lự được gọi là lạc trụ. Cõi Dục không có hai thứ vui sau; cõi Vô Sắc không có hai thứ vui đầu, cho nên dù niềm vui hiện tiền, vẫn không gọi là Lạc trụ.

Lại hỷ lạc, là niềm vui của Sơ thiền, Nhị thiền. An lạc, là niềm vui của đệ Tam thiền. Thân, tâm lạc, nghĩa là phân biệt lý do phi lạc trụ của cõi Vô Sắc.

Vấn nạn thứ tư có xã thọ. Xả thọ gọi là xã lạc. Bốn Không có xã thọ, lẽ ra cũng gọi là xã lạc?"

Cho nên, nay giải thích: "xã lạc kia chỉ có tâm vui, đây là có niềm vui của thân tâm, cho nên chỉ xã lạc này gọi là lạc trụ, chứ chẳng phải Bốn Không.

Bí-sô A-luyện-nhã (A-lan-nhã) bèn chê bai nói: "Nay, ta hỏi: Siêu Sắc, Vô Sắc, vắng lặng, giải thoát, mà không thể ghi nhận, v.v... "

Ý này nói: "Định Vô Sắc gọi là siêu sắc; định vô lậu, gọi là siêu Vô Sắc. Hai định này gọi là vắng lặng giải thoát. Nay là nói định của cõi Vô Sắc chẳng phải lạc trụ. Bốn tĩnh lự cõi Sắc, gọi là vắng lặng, giải thoát là hiện pháp lạc trụ."

Có giải thích: "Siêu sắc, Vô Sắc. Nghĩa là chẳng phải ngoài sự vượt qua, nên nói là Siêu. Vì chỗ rất cùng tột, nên nói là Siêu. Như hỷ là đẳng cấp cùng tột của Nhị thiền, vì dứt một phần phiền não, vì chẳng quyết định, nên gọi là phần kia.

Niết-bàn, nghĩa là định tịnh, vị định vô lậu, định gọi là một phần. dứt vị định kia, gọi là vì dứt một phần của các phiền não. Có nghĩa vắng lặng, gọi là Niết-bàn. Do hữu vi này nhanh chóng động, chẳng phải là vô vi quyết định, vắng lặng, gọi là phần Niết-bàn kia. Tịnh và thể vô lậu là hữu vi, thật chẳng phải Niết-bàn, chỉ vì y cứ không có "hoặc", phần ít giống với Niết-bàn kia, vì chẳng quyết định, nên gọi là phần Niết-bàn kia. Hoặc tịnh hiện hành của bốn tĩnh lự, vì dứt một phần phiền não, nên hạt giống chưa dứt. Về sau trở lại vì lui sụt nẩy sinh phi quyết định, nên gọi là Niết-bàn của phần kia.

Vì lời nói chẳng phải rốt ráo, nên gọi là Niết-bàn sai khác. Nghĩa là do lìa phiền não, tùy từng phần vắng lặng, giả nói là Niết-bàn, hằng

phải rốt ráo vắng lặng, nên nói là Niết-bàn sai khác.

Tên thứ năm, trong sự phát ra các thọ có bốn:

1. Nêu bốn, dẫn kinh để chứng thành.
2. Với năm cõi thuận xuất ly, xoay vần nhiếp thuộc nhau.
3. Nhân giải thích về sáu kinh Xuất Ly Giới.
4. Giải thích lìa các lỗi, gọi là xuất ly y.

Trong phần đầu có ba:

a. Nêu bốn xuất ly.

b. Giải thích kinh xuất ly.

c. Hỏi đáp, nói về xuất ly có ba nghĩa: một là nghĩa bất hành, hai là nghĩa diệt thô trọng, ba là nghĩa lìa nhiễm.

Sơ định lìa ưu, đủ ba nghĩa này. Nhị định lìa khổ, chỉ có nghĩa diệt thô nặng về nhiễm, đầu tiên đã xã, về sau cũng còn hiện hành. Ba thứ lìa sau, diệt đủ thô nặng và nghĩa lìa nhiễm. Vô tướng lìa xã, chủ yếu là địa vị vô học. Sự phân ly của địa vị khác không được gọi là lìa.

Giải thích trong kinh Xuất Ly có hai:

1. Giải thích kinh Ly Ưu.
2. So sánh với các kinh lìa khác.

Như thế, đối với kinh lìa khác, tùy thích hợp, phải biết văn.

Biết nêu: Nêu là căn do, tướng năng phát, nghĩa là căn cảnh, v.v...

Hạt giống vô tri. Nghĩa là vì người không có biết, phần nhiều khởi ưu, đây đều gọi là nêu. Nếu chẳng phải nhiễm ưu, cũng nói là do si khởi. Lại, hạt giống phiền não đều năng khởi ưu. Vô tri là gốc, chỉ nói hạt giống phiền não kia là do tánh của ưu căn bất thiện này. Do si bị hao hụt, lìa dục thì phải xã. thứ khác cũng vì tùy theo không có vô tri diệt. Giả sử có "phân biệt", mà chẳng phải "câu sinh", lìa dục cũng xã, vì loại bạn của ưu căn "câu sinh"đã xã."

Trong hỏi đáp có ba:

1. Tướng các căn.
2. Nói về khổ căn.
3. Giải thích vô tướng.

Khổ căn trong sở tĩnh lự, thô nặng, cũng chưa dứt. Nghĩa là do các ưu căn, vô tri đẳng dẫn. Lúc sơ tĩnh lự kia lìa nhiễm, tất cả không hành thô nặng cũng xã.

Nếu đối với pháp vô thượng, mong cầu, kính mến buồn rầu, cũng do vô tri dẫn phát, nên lìa dục, xã mà do các khổ căn mà có, không do si dẫn phát, lìa dục vẫn còn hiện hành. Cho nên, vì sự thô nặng kia không

có tánh chịu đựng gánh vác, nên hai định mới diệt.”

Hỏi: “Khổ căn do lìa dục khởi, hai thiền thô nặng diệt, hỷ, lạc lìa xã địa dưới; địa trên trừ thô nặng?”

Đáp: “(Đối tượng nương tựa của khổ căn) khổ căn đã nương tựa và vì tầm, từ có ở sơ định, nêu hai thiền diệt. Vì đối tượng nương tựa của hỷ, lạc không có dẫn phát riêng, nên khi lìa nhiễm, thô nặng mất. Nếu tĩnh lự đã dứt khổ căn thì tức là hành gỉa nhập sơ tĩnh lự và, thời gian thứ hai sè tiếp nhận sự sai khác của đối tượng tác, trụ, lẽ ra không có ngang đồng? Ý này nói: “sơ định diệt ưu; hai định diệt khổ. Do việc này, nên dù có hiện pháp lạc trụ, vẫn trở thành sai khác.

Nếu đã diệt khổ trong sơ định, thì hai định sẽ không có hiện pháp lạc trụ riêng, lẽ ra không có khác nhau?

Kinh nói; “Tĩnh lự do thọ sai khác, nên trụ trở thành sai khác. Lại, vì đoạn thọ có sai khác này, nên tầm từ của sơ định không vắng lặng, sự thô nặng không đoạn diệt. Trong hai định có vắng lặng thì thô, năng mới đoạn diệt. Nếu khổ căn trong sơ định đã đoạn thì sự thô nặng này lẽ ra không có riêng.

Lại, vô tướng, nghĩa là “đẳng”, Luận sư Cảnh nói: “tâm định vô lậu của người Vô học “duyên”cảnh chân như, gọi là vô tướng. Do phiền não tương ưng với xã căn, là phiền não tạp nhạp; hoặc lìa phiền não “duyên”trói buộc, đều là thô nặng trên thể của xã căn.

Nay, nói chủ thể trói buộc hạt giống “hoặc”của xã căn, gọi là tùy miên. Diệt hạt giống “hoặc”đó trong định vô tướng, gọi là diệt tùy miên, chứ chẳng phải diệt hiện thọ, gọi là diệt xã căn, vì trong định vô tướng, gọi là diệt tùy miên, chứ chẳng phải diệt hiện thọ, gọi là xã căn, vì trong định vô tướng tất nhiên đã có thọ. Do thọ chẳng phải tánh phiền não, nên hạt giống của các thọ không gọi là tùy miên. Cho nên nói rằng: “Chẳng phải các thọ kia được có tùy miên, mà “duyên”xã thọ, vì phiền não đoạn, nên nói xã thọ đoạn. Sự thô nặng của phẩm phiền não kia được gọi là tùy miên.”

Pháp sư Thới nói; “Người vô học lúc quán “không”, lấy tướng hạt giống của xã căn diệt hẳn. Triền cứng của tùy miên, gọi là thô nặng. Vì thô nặng không có đoạn khác, nên gọi là diệt hiện hạnh. Vì sao? Vì trụ định vô tướng, tất nhiên, có “duyên”xã nhau. Nay, xã hạt giống của triền hiện khởi, gọi là tùy miên là vì giả gọi là, chứ chẳng phải các thọ của hỷ lạc kia có được tùy miên thô nặng. Vì dứt phiền não tạp nhạp kia, nên gọi là đoạn. Hạt giống các thọ của phẩm phiền não kia, gọi là tùy miên.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói; "Hữu lậu xã hạt giống là phiền não trói buộc, giả gọi là tên tùy miên là thô nặng. Nhập vào định này nói là đoạn. Vô lậu hiện hành xã, giả gọi là hiện triền ở định vẫn khởi, chẳng phải các thọ kia là do nhiễm phiền não, mà có được tùy miên, tức tùy miên này được gọi là thô nặng, chứ chẳng phải thọ vô lậu mà không có hạt giống."

Có giải thích: "Chẳng phải diệt hiện triền. Nghĩa là chẳng phải diệt tương ưng với "duyên"phiền não ràng buộc đã ràng buộc thể của xã căn. Đây là nêu khả năng tương ưng với phiền não, v.v... mà lấy xã căn bị ràng buộc, gọi là hiện triền này.

Lại, xã căn này thật sự chung cho cả chín địa. Nay, y cứ chỉ địa xã, nên nói năm địa.

Thứ hai, thuận với năm xuất ly, xoay vần gồm thâu nhau. Văn có ba:

1. Nhắc lại giải thích lời nói xuất ly.

2. Giải thích vấn nạn gây trở ngại.

3. Tạp giải thích kinh.

Do dục, nhuế, hại xuất ly, tức nói cho đến lạc căn xuất ly. Nghĩa là đầu tiên, dục xuất ly tức quán bất tịnh. kế đến nhuế xuất ly, tức là từ quán. Sau, hại xuất ly, tức là bi quán.

Ba xuất ly này tức là bốn căn xuất ly: Ưu; khổ; hỷ; lạc, do từ, bi thông suốt ở bốn tĩnh lự mà được từ, bi trong tĩnh lự, thứ tư tức bốn thọ xuất ly, do xuất ly cõi Sắc tức là nói xuất lìa xã căn của định thứ tư.

Do Tát-ca-da (thân kiến) diệt, tức định vô tướng, lúc lìa hết nhiễm ba cõi sau cùng, nói là xuất lìa xã căn của cõi Vô Sắc. Hai thứ sau này đều gọi là xuất lìa xã căn.

Thuận với lời nói xuất ly có những gì?

Do người tru quán này vì khả năng xuất ly, nên gọi là người thuận với xuất ly. Người trụ quán này là người vô học, thuận theo quán này, gọi là thuận xuất ly. Không nói là do đây mà xuất ly kia. Nghĩa là không nói người học phàm phu do năm quán này xuất ly tham, nhuế, hại, v.v... kia.

Nói là người lìa dục, là nói người của cõi này, có nghĩa là đã lìa người dục của ba cõi, nói năm thứ quán này thuận với cõi xuất ly."

Giải thích trong vấn nạn: "Các xuất ly kia dù lại đồng thời, v.v... Nghĩa là ba thứ dục, nhuế, hại dù đồng thời đoạn, nhưng y cứ ở phương tiện tu riêng ba thứ đối trị lập riêng.

Dưới đây, y cứ ba người tu riêng ba quán, lập ba xuất ly:

Tùy theo phiền não thêm riêng của ba người kia, mỗi người đều khởi một quán, hoặc từ, hoặc bi.

Chủ thể xuất lìa dục, nhuế, hại, v.v... trên đây vì chỉ có một loại đối trị, nên xuất ly sau không có sai khác. Nghĩa là xuất ly của cõi Sắc thứ tư, dựa riêng không xứ, đều là một loại đối trị của quán không cõi Sắc.

Phần thứ năm, đối với thân bốn uẩn, tu riêng một loại đối trị của quán không vô lậu. Đối trị trước, sau khác nhau, không đồng với ba người trước, sự sai khác của xuất ly đồng thời, được chia ra nhiều. Cho nên nói rằng: "không có sai khác."

"Thế nào là kiến mạnh mẽ nhạy bén, v.v..." trở xuống, là giải thích trong kinh có hai mươi tám câu:

Mười ba câu đầu, nói về đạo phương tiện lìa dục, các câu sau trái với đây. Mười lăm câu dưới, là nói về đạo lìa dục.

Ý kinh này chỉ bày rõ ràng, do gia hạnh trước, đạo lìa dục sau, thân A-la-hán, nhiễm thọ không hiện hành, các "hoặc" không khởi. Như hoa sen hồng không dính nước. Cho nên khởi năm quán, gọi là thuận xuất ly.

Một câu đầu trong mười ba câu đầu, là nêu chung, người kia cho rằng, kiến mạnh mẽ nhạy bén.

Mười hai câu kế, giải thích riêng về quán kia.

Trong phần đầu cho rằng, do tác ý quán sát. Nghĩa là tác ý quán sát trong bảy tác ý, Hán dịch là tổng.

Về tác ý thắng sự. Nghĩa là giải thích đẳng tùy niệm, dục.

Tác ý của công dụng mạnh mẽ, nhạy bén: Là giải thích kiến chấp mạnh mẽ nhạy bén. Thế nào là các dục trở xuống, là giải thích riêng trong mười hai câu: Tám câu đầu quán không dính mắc dục; bốn câu sau quán dục nhàm chán."

Hỏi: "Vì sao văn chỉ nói tác ý quán sát, mà không nói tác ý rõ tướng?"

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Nay, nói A-la-hán rốt ráo lìa dục ba cõi, vì thực hành năm thứ quán, nghĩa là lìa nhiễm Vô Sắc, tác ý rốt ráo gia hạnh. Đạo gia hạnh trước là tác ý quán sát."

Y cứ trong đạo chánh đoạn của văn sau đây, giải thích về thiện thệ của tâm kia. Thế nào là trụ tác ý của gia hạnh rốt ráo?

Trong mười lăm câu sau, bốn thứ như tác ý thú nhập, v.v... mỗi thứ đều trái với trước.

Tướng của văn rất dễ hiểu. Nghĩa là người trụ tác ý gia hạnh rốt

ráo là lìa tác ý gia hạnh rốt ráo nhiễm Vô Sắc. Bấy giờ, chính thức dứt các "hoặc"sẽ được tâm rốt ráo mầu nhiệm đến với đạo, gọi là thiện thệ, nghĩa là vì khéo tu tập tác ý khác, nghĩa là khéo tu tập các tác ý, quán sát v.v..."

Luận sư Cảnh lấy chung năm tác ý trước, gọi là "khác". Đây là nói địa vị đoạn và địa vị của đạo phương tiện đoạn, nghĩa là tổng kết chỉ bày rõ về địa vị Vô gián đạo đoạn của tác ý rốt ráo gia hạnh và địa vị phương tiện đạo đoạn của tác ý, v.v... quán sát.

Giải thích: Tức giải thoát sự ràng buộc thô nặng. Thoát, tức cõi thoát tướng ràng buộc, đều là hiện hành, lìa trói buộc, nghĩa là lìa hạt giống của hai buộc ràng ở trước.

Từ các dục "duyên"đối tướng sinh các lậu, trừ tham dục nghĩa là như thứ lớp trước, giải thoát các triền, tùy miên, đối tượng duyên (sở duyên)

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Giải thoát triền gọi là siêu; giải thoát sở duyên (đối tượng duyên) gọi là xuất; giải thoát tùy miên, gọi là ly hệ (liả trói buộc)."

Nay, giải thích: "Ở kia, nghĩa là chỉ những việc hữu lậu, nghèo khổ, đốt cháy, bức não, v.v... đã nói ở trên.

Giải thoát siêu xuất, lìa trói buộc. Nghĩa là như thứ lớp ở trước:

Giải thích các triền gọi là giải thoát Cởi bỏ tướng sở duyên, gọi là siêu xuất. Giải thoát tùy miên, gọi là lìa trói buộc. Nghĩa là sắp được, chính được, tùy niệm các cảnh dục, v.v... Tức vị lai, hiện tại, quá khứ, Các cảnh giới dục như thứ lớp đó.

Thứ ba nhân, giải thích sáu cõi xuất ly, văn kinh có bốn:

1. Dẫn chứng kinh, giải thích.
2. Nói hành tướng đối trị riêng.
3. Giải thích vấn nạn trở ngại.
4. Giải thích năm, sáu cõi sai khác.

"Cho nên từ, v.v... đối với nhuế, hại, v.v..., chẳng phải chính thức đối trị. Nghĩa là chứng tỏ người mới tu hành, cũng cò khởi ngã mạn, nghi "hoặc"chưa dứt, vì muốn cho họ chế ngự phục, bỏ các tà chấp, nên kiến lập cõi này.

Trong hành tướng đối trị riêng có hai:

1. Y cứ ba loại để đối trị.
2. Y cứ sáu hành để trị riêng.

Vì quán sát rốt ráo lý chánh đạo, nên kiến lập thứ sáu: Nghĩa là chỉ có đế nhân quả, thật chấp ngã không, gọi là chánh đạo lý. Vì quán

sát đạo lý chân chánh này, nên mạn, nghi bị tiêu diệt.

1/ Nhuế. 2/ Hại. 3/ Tật. 4/ Si, tham, nhuế. Bồ-tát địa nói: "Như thứ lớp dù là bốn thứ đối trị: Từ, bi, hỷ, xã. Nay nói hỷ trị không vui, tức là ganh tị. Xả trị tham, nhuế, không nói si, là vì cảnh yêu ghét chẳng phải bình đẳng, đều đối với trong đây mà khởi hành xã, chỉ nói đối trị hai cảnh giữa thuận với xã, lược qua không nói đến, thật ra thì cũng trừ si.

"Nếu là ngã mạn, đối với nhân giải thoát, v.v... Nghĩa là không chấp ngã mạn, lìa mạn, chấp ràng buộc, gọi là giải thoát. Trong thật đế, v.v... đã chứng tức là không nghi ngờ.

Giải thích vấn nạn gây trở ngại rằng các xuất ly này nhất định xuất ly tất cả nhuế, v.v... Nghĩa là có người vấn nạn rằng: "tu sáu từ, v.v... nhất định lìa sáu thứ đối tượng trị (sở trị) như nhuế, v.v... Vì sao ở trước nói: "Cho nên từ, v.v... không phải chánh đối trị với nhuế, hại, v.v... ?"

Nay, giải thích các xuất ly này, tu tập địa vị viên mãn, nhất định sẽ xuất ly tất cả nhuế, v.v... Vì lúc tiền phương tiện, không khéo tu, nên lỗi lầm của nhuế, v.v... chấp nhận có thể hiện hành. Do đó lời nói ở trước không phải chính thức đối trị.

Thuộc về bốn thứ Thiện trụ ban đầu. Luận sư Cảnh giải thích: "Theo sắp xếp trong đây, môn quán bất tịnh ở trước, từ bi vượt hơn sắc tướng là thiện trụ. Nghĩa là từ tịnh trụ sở y (đối tượng nương tựa) nói là thiện trụ, thuần túy vì nói đủ bốn vô lượng."

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: "Hai thứ từ, bi dựa chung tu thiền, gọi là thiện trụ, dựa riêng vô lượng, tu, gọi là Phạm Trụ.

Phần thứ tư giải thích lìa các lỗi lầm, gọi là trong xuất ly y, có ba:

1. Nêu xuất ly y có bốn thứ.

2. Tùy giải thích riêng về sở do của hành tướng.

3. Kết bốn thứ, bốn thời gian được, mất.

Văn thứ hai có hai:

a. Nêu nhân bốn người, có kiến lập riêng bốn thứ.

b. Giải thích rộng về hành tướng. Nhân nịnh hót người kia giả dối nói pháp, là dựa vào phisố để lấy lý thú, v.v... Nghĩa là có người nịnh hót giả dối. Chấp cho thầy mình là hơn. Xem tướng, oai nghi, rồi cho là nương tựa học.

Nay, bảo cho họ biết dựa vào pháp, không dựa vào nhân. Chủ yếu là phải biện luận với họ, phải phân biệt, quyết trạch (quyết định lựa chọn), tự mình mới chứng biết, chứ chẳng phải tiếp cận với người mà chứng biết ngay được. Tức ở trong đây, lại có sự khác nhau, nghĩa là lại

giải thích, sự nương tựa ở trước:

Đức Phật thuận theo thế tục, có hai thứ ngôn từ: 1/ Người. 2/ pháp. Nay, khiến cho dựa vào pháp, không dựa vào người. Không thể nghe Phật, theo lời nói của người, tức là cũng dựa vào người. Đức Phật thuận theo lời của thế tục, không nên cố chấp.

“Pháp lại có hai thứ v.v...” trở xuống, là giải thích về y thứ hai. Nhân thuận với thế gian, nói qua văn tự để giảng rộng về nghĩa lý, không nên chỉ nghe nói thuận với văn tự đời, liền cho là rốt ráo, nên bảo cho nghĩa y. kinh do Phật nói hoặc có khi liễu nghĩa, là giải thích nương tựa thứ ba. Dù bảo y nghĩa, nhưng không được cho kiến thức của mình là vượt hơn, cho nên y kinh liễu nghĩa. (Liễu nghiã có bốn lớp tướng, như chỗ khác đã nói)

Đức Thế tôn đôi khi giảng nói dựa vào lý thú, v.v... là giải thích về nương tựa thứ tư:

Người, trời do nói thức niết-bàn, nhân nói trí. Trong kinh liễu nghĩa, vì người mới tu, mà nói thức; vì người tu lâu, nói trí. Có người nghe nói mới tu, bèn chấp là cùng tột.

Nay, vì ngăn ngừa những hạng người này, nên nói y trí, chấp là rốt ráo.

Trong kết thứ ba, đại khái dựa vào bốn thời gian, vì mất, không mất, nên đồng. Nghĩa là lúc được pháp, dựa vào pháp trí sinh, không dựa vào người.

Lúc gìn giữ, nghĩa có thể do văn gìn giữ, nghĩa chẳng phải Văn nghĩa trì Đà-la-ni.

Lúc quán sát nghĩa, dựa vào liễu nghĩa, chứ chẳng phải bất liễu nghĩa, vì nghi trí sinh.

Lúc pháp tùy hành. Pháp nghĩa là diệt đế. Tùy pháp nghĩa là đạo đế.

Lúc tu đạo xuất ly, dựa vào trí, chẳng phải thức. Bốn y trên đây, từ sơ hành đến hậu hành, từ tu tập thô đến tu tập tế, rốt ráo hoàn thành viên mãn, theo thứ lớp như thế. Lại nữa đã nói an lập, phải biết ngay đồng với đây.

Năm môn của bài tụng trước nói: “Nêu chung với an lập sự sai khác của tướng tác ý, gồm thâu các nghĩa tạp nhạp sau cùng của tông yếu các kinh.

Đã giải thích nêu chung an lập.

Từ đây trở xuống, là đoạn thứ ba, văn kết hợp giải thích tác ý và hai môn tướng.

Đối tượng duyên (sở duyên) trong đây tức là tướng, văn chia làm ba:

1. Nêu khởi.

2. Giải thích riêng lẻ.

3. Nói chung.

"Tác ý sai khác" trở xuống: là giải thích riêng, trước giải thích tác ý. Sau giải thích đối tượng duyên (sở duyên).

Trong phần đầu có ba:

a. Nêu, ra bảy tác ý, tên của bốn mươi tác ý.

b. Giải thích riêng hành tướng của bốn mươi tác ý.

c. Do bảy tác ý và bốn mươi tác ý thu nhiếp nhau.

Thể của tác ý, tức số lượng biến hành. Lúc tu định tuệ, vì dụng của tác ý tăng, nên luận Đối Pháp nói: "tác ý tăng trưởng lợi ích. Nghĩa là vì khéo thuận với xa-ma-tha, tỳ-bát-xá-na, nhưng nói bảy tác ý, chỉ y cứ ở địa định, tán, mà phần nhiều vì dựa vào địa vị kia để tu, nên nói về địa đẳng dẫn.

Về tướng của tác ý, như dưới đây:

Quyển bốn mươi ba nói có ba lần "lại nữa", giải thích rộng tướng tác ý và bốn đối trị gồm thâu nhau. Quyển thứ chín Đối-Pháp cũng thế.

Quyển hai mươi tám, 29 nói bảy tác ý và bốn tác ý, ba thứ Du-già v.v... gồm thâu nhau; đều nói rộng như các quyển kia.

Nay, nói lược về bảy môn:

1. Môn ba tuệ. Luận sư Cảnh giải thích: "Tướng hiểu rõ chung ở cả ba tuệ; sáu tướng sau chỉ cho tu tuệ"

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Một tướng liễu chung cho cả văn tuệ, tu tuệ. Sáu tướng còn lại chỉ có tu; hoặc bảy đều tu tuệ.

2. Duyên danh nghĩa. Tướng liễu "duyên"chung danh nghĩa, sáu tướng còn lại chỉ "duyên" với nghĩa.

3. Lậu, vô lậu. Quyển 80 nói: "đều chung cả hữu lậu."

4. Môn ba học. Quả rốt ráo gia hạnh của tướng liễu, tác ý chung cả ba học. Năm tướng còn lại là hữu học, kể cả "câu phi"không chung quả Vô học, trong gồm thâu nhau như dưới:

5. Môn bốn đạo. Pháp Sư Khuy Cơ giải thích rằng: "Tướng liễu, thắng giải, quán sát, tác ý, chung cho cả hai đạo phương tiện, và thắng tấn. Tác ý viễn ly, chỉ có đạo Vô gián, gồm thâu tác ý lạc, chung cả bốn đạo. Tác ý gia hạnh rốt ráo, chung cho cả đạo Vô gián, Thắng tấn.

Tác ý thứ bảy chỉ có đạo giải thoát. Đây là dựa vào Nhị thừa tu

tập bốn đạo. Phẩm sau tất cả gia hành Vô gián v.v... đều là đạo thắng tấn của phẩm trước Bồ-tát thì không như vậy, sát-na, sát-na chấp nhận đủ bốn. Về nghĩa y cứ nên biết.

Nay, dựa vào lìa tướng liễu của các địa, vì thắng giải nên thông suốt qua đạo thắng tấn dẫn sinh Vô gián.

Tác ý quán sát cũng có cả gia hạnh. Vô gián của phẩm sau là thắng tấn của phẩm trước, nên nói "thứ sáu cũng chung cả thắng tấn,

Dựa chung chín địa và nghĩa thật tác ý của bảy môn như thế.

Quyển sáu mươi hai nói: "Tướng liễu, thắng giải, đạo gia hạnh gồm thâu viễn ly và tác ý rốt ráo gia hạnh thuộc đạo Vô gián, gồm thâu tác ý lạc. Bốn thứ đạo gồm thâu tác ý quán sát thuộc về đạo thắng tấn. Các tác ý này dựa vào sơ lìa dục nhiễm, là riêng lìa nhiễm của địa trên.

Đạo gia hành nói: "Dựa vào sự chấp nhận tham dự đạo thắng tấn, không nói Vô gián của phẩm sau là vì đạo thắng tấn trước.

Tác ý rốt ráo gia hành chỉ có Vô gián. Tác ý quán sát dựa vào Đạo tiến tu của phẩm đoạn giữa, nói là chỉ đạo thắng tấn, không nói về sau là Đạo gia hạnh, cũng không trái nhau.

Tác ý thứ bảy là đạo Giải thoát, y theo nghĩa rất dễ hiểu, nên luận không nói.

6. Do ba sư du-già thuộc nhau.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "1/ Nghiệp tập ban đầu có hai thứ:

a.Về nghiệp tập ban đầu của tác ý, an trụ một duyên, siêng năng tu tác ý. Cho đến chưa được tác ý đã tu, chưa thể xúc chứng một tánh cảnh của tâm.

b. Tịnh phiền não nghiệp tập ban đầu. Nghĩa là đã chứng đắc tác ý đã tu, đối với các dục phiền não, thanh tịnh tâm mình, siêng năng tu tập tác ý rõ tướng.

2. Sư đã tu hành Du-già. Nghĩa là khéo tu tập năm tác ý giữa.

3. Sư độ tác ý du-già. Nghĩa là trụ tác ý thứ bảy, vượt qua phương tiện gia hạnh, vì đã tu quả trụ tu, y theo ba sư Du-già này.

Quyển hai mươi tám lại nói: "Thuận giải thoát phần được gọi là nghiệp tập ban đầu. Thuận quyết trạch phần, gọi là hạnh đã tập. Sau hiện quán đế, gọi là độ tác ý, tức chứng tỏ tướng liễu ở thuận giải thoát; năm tác ý kế, ở thuận quyết trạch. Tác ý thứ bảy ở sau hiện quán đế.

- Nếu nói như thế tức là với ba thứ như hữu học v.v... trong bốn mươi tác ý sẽ trái với văn nói gồm thâu nhau: Bảy thứ tác ý đều có cả hữu học. Tác ý ban đầu và thứ bảy cũng có cả Vô học. Do đó, nên biết

rằng, ba sư du-già đã dựa riêng vào địa vị, phối hợp với bảy tác ý, khác với nghĩa gồm thâu nhau. Hai môn tự riêng, chẳng phải lấy ba sư du-già với bảy tác ý gồm thâu nhau, tức là chứng tỏ ba địa vị của bảy tác ý cũng thế, không thể này sinh phân biệt phóng túng ở đây. Nhưng ba sư du-già phối hợp chung bảy tác ý trong hai mươi tám tác ý, không dựa vào ba địa vị phối hợp với bảy tác ý. Như ở phi học; phi vô học đủ bảy tác ý. Ở đạo tư lương của địa vị Hữu học có đủ bảy tác ý, trước kia dựa vào đạo thế gian vì tinh tấn lìa nhiễm. Cũng có đạo tư lương không tu bảy tác ý, không tu định, trong đạo Gia hạnh mới có bảy tác ý, tiến đến xa lìa chín phẩm nhiễm của cõi Dục. Sau khi được hiện quán, cũng khởi bảy tác ý, vì tiến tới lìa nhiễm của địa trên.

7. Môn bảy duyên giả, thật. Ba thứ tướng liễu, thắng giải của rốt ráo của gia hạnh, đều "duyên"chung giả, thật.

Dưới đây là nói ba thứ này gồm thâu chung tác ý thắng giải và tác ý chân thật. Tác ý quán sát chỉ bao gồm tác ý thắng giải, tức chỉ "duyên"giả. Ba tác ý còn lại, hoàn toàn "duyên"thật, vì đạo Vô gián chỉ "duyên"như.

Đây là y cứ ở môn trước, môn khác tùy thích hợp, sẽ phân biệt như dưới đây:

Bốn mươi tác ý là mười một loại.

1/ Hai giáo nghĩa đầu. 2/ Bốn niệm trụ. 3/ Hai giả, thật. 4/ Ba loại phàn, thánh. 5/ Dứt ba loại ban đầu, giữa, sau 6/ Bốn loại sở duyên (đối tượng duyên). 7/ Sáu loại tu chứng lìa nhiễm. 8/ Bốn đạo. 9/ Bốn địa vị tu. 10 / Bốn loại tuệ, định lìa chướng mà được tự tại. 11/ Bốn loại nhân quả của ba thừa đã có tác ý. Bốn loại ban đầu là một nhân chung; bảy loại sau chỉ là một nhân riêng ở Hữu học, Vô học.

Căn cứ giải thích riêng trong bốn mươi tác ý, "duyên"pháp, nghĩa là văn tuệ "duyên"nghĩa. Tư, tu đều dựa vào nhiều sự vượt hơn, chứ chẳng phải cảnh chỉ có thế. Vì văn v.v... "duyên"nghĩa, tu cũng "duyên"giáo.

Tác ý thắng giải. Đối-Pháp quyển mười một chép: "Hoàn toàn xuất thế gian và tác ý đã được từ đây về sau, tức bản trí và hậu trí. Trong đây đã nói: "Lấy tự tướng, cộng tướng (đã nói trong đây) để tư duy các pháp, tức là trí hậu đắc "duyên"lý chân như là trí căn bản.

Tác ý hữu học có hai:

1. Tự tánh: Tánh là vô lậu.

2. Ở nối tiếp nhau: căn cú vào thân để phân biệt. Ở trong thân học, tất cả tác ý thiện, hoặc lậu, vô lậu, đều gọi là tác ý học.

Tác ý v.v... biến tri v.v... Luận sư Cảnh nói: "Hoặc có gia hạnh hậu

đắc, ngoài tâm “duyên”như, gọi là là (biết khắp), vì không chứng chính đáng, nên không thể dứt “hoặc”

Tác ý chánh đoạn đều tác động hai việc. Nghĩa là biết khắp chân như, lại hay dứt “hoặc”.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Tác ý biến tri xa đạo gia hạnh; Tác ý chánh đoạn, gần đạo gia hạnh và đạo Vô gián tác ý đã đoạn, nghĩa là hai đạo khác.

Tác ý có phân biệt, không có phân biệt ảnh tượng: Nghĩa là cảnh của thể phân biệt, tức tâm, tầm, sở của ba cõi, do phân biệt gồm thâu pháp của ba cõi. Tướng trong năm pháp, gọi là phân biệt của phân biệt. Thể của cảnh của hai tác ý này là một. Vì quán, chỉ riêng, nên chia làm hai thứ.

Luận Đối Pháp quyển 11 nói: “Có phân biệt sở duyên (đối tượng duyên) của cảnh tượng. Nghĩa là cảnh “sở duyên”của định, tuệ của tác ý chân thật. Đối tượng duyên đó,dựa vào tác ý chỉ, quán hữu lậu, gọi là có phân biệt ảnh tượng, vì thể là phân biệt luống dối. Chỉ quán vô lậu, gọi là vô phân biệt ảnh tượng, vì thể chẳng phải luống dối.

Trong đây, dựa vào cảnh “sở duyên”, gọi là thể phân biệt, chủ thể duyên (năng duyên) chỉ, quán được chia thành hai thứ, cho nên không trái nhau.

Công việc làm về biên tế của sự, đã hoàn thành.

Luận sư Cảnh nói: “Dựa vào văn dưới đây để phán quyết hai địa vị trước kia ở trước địa; hai địa vị sau ở vô học kiến, tu. Trí Vô phân biệt “duyên”chân như kia, tức là thể chung của thân, thọ, tâm, pháp đầy khắp tất cả, gọi là việc làm của việc bờ mé đã thành xong. Trong tác ý “sở duyên”, trước là y cứ vào nhân để phân biệt, vì trong nhân cũng có đạo lý tùy theo phân biệt công việc làm đã thành xong, Rằng ta tư duy như thế, như thế nghĩa là tự dứt khổ, tập trong nhân duyên, chẳng phải một lời nói lặp lại “như thế”.

Nếu ta tư duy như thế, như thế. Nghĩa là trái với tu chứng diệt, đạo trong nhân duyên. Diệt, đạo chẳng phải một lời nói lập lại “như thế”.

Sẽ có như thế, như thế. Nghĩa là lại muốn cho chúng sinh sẽ có đoạn trừ khổ, tập như thế. Khổ tập chẳng phải một lời nói lập lại “như thế”

Tu chứng diệt, đạo như thế. Diệt đạo chẳng phải một lời nói lập lại “như thế”

Kế là vì duyên theo quả,nên nói là “duyên”tác ý sở duyên thanh tịnh.

Trong gồm thâu nhau dưới đây, chỉ "duyên"trong nhân kia, sự đã làm trước kia chung cho bảy tác ý, dùng làm môn đầu, chỉ "duyên"quả Phật lấy làm môn sau, chỉ gồm thâu tác ý của quả rốt ráo gia hạnh. Đối với địa vị tu kia, lại không có cảnh riêng. "Duyên"xa, hướng về cảnh giới của ba thứ trước.

Tác ý về việc làm đã thành tựu rằng: "Ta tư duy như thế v.v... Nghĩa là dựa vào văn dưới để phán quyết, chỉ ở quả Phật vô học.

Nay, trong văn này, trước phân biệt tác ý lợi mình, lợi người trong nhân; sau, y cứ ở quả để phân tích.

Nói rằng ta tư duy như thế, như thế. Nghĩa là vì lý nhân duyên chỉ, quán của vô tướng kiến đạo, nên gọi là chung là cảnh của nêu bờ mé. Trong địa vị tu đạo, lại không có cảnh riêng, duyên xa ba cảnh trước. Lại, ba cảnh trước nếu ở Phật địa thì gọi là chung là tác ý sở duyên của công việc đã hoàn thành."

Cơ Pháp sư giải thích: "công việc đã hoàn thành của việc bờ mé với luận Đối pháp và quyển hai sáu dưới đây trái nhau."Sẽ giải thích về vấn đề đó:

- Nói tác ý sở duyên của việc làm đã hoàn thành của việc bờ mé: Vấn đề này có hai giải thích:

1. Giải thích đồng với Đối Pháp, nghĩa là đầu tiên là cùng tận cái có. Tánh như tánh sở hữu. Tánh cùng tận sở hữu, nghĩa là thể của các pháp uẩn, giới, xứ, vì sự chỉ có ngần ấy.

2. Như tánh sở hữu nghĩa là bốn thánh đế; Mười sáu hạnh chân như ; tất cả hành vô thường; tất cả hành khổ; tất cả pháp vô ngã, niết-bàn vắng lặng; không; vô nguyện; vô tướng. Các pháp này chỉ có đế lý. Hoặc lấy môn đế; hoặc dùng hạnh môn ; hoặc lấy môn các pháp ốt-đà-nam; hoặc dùng môn giải thoát. Đối với uẩn, xứ, giới trước kia, do nghĩa sai khác mà biết rõ đạo lý, gọi là "như tánh sở hữu"

Thể của việc làm đã thành tựu, tức chuyển y, tức làm sáng tỏ thể ban đầu.

Cùng tận tất cả tánh, chỉ có trí hậu đắc. Như tánh sở hữu, chung cho trí căn bản, hậu trí.

Việc làm đã thành tựu, tức hai thứ chuyển y, Bồ-đề, Niết-bàn.

Thân, thọ, tâm, pháp, đối tượng duyên (sở duyên) của việc bờ mé trong đây, tức tận cùng sở hữu và như sở hữu.

Việc đã làm được thành tựu, tức hai chuyển y. Nghĩa là ta tư duy như thế, như thế, là trí hậu đắc "duyên"tự tánh của pháp. Nếu ta tư duy như thế, như thế, thì đó là trí hậu đắc "duyên"sai khác của pháp. Sẽ

có như thế, như thế, là trí căn bản chứng tự tánh. Sẽ phân biệt như thế, như thế, là trí vô phân biệt chứng sai khác, chánh trí theo đó ấn chứng. Cũng nói là hai: Hoặc ta tư duy như thế, như thế, nghĩa là nhân của trí hậu đắc. Nếu ta tư duy như thế, như thế là nhân của bản trí. Sẽ có như thế, như thế là quả của hậu trí. Sẽ phân biệt như thế, như thế là quả của bản trí.

Trên đây là nói chung chuyển y của Bồ-đề, đối tượng duyên thanh tịnh là chuyển y niết-bàn, cách giải thích này dù thuận với Đối Pháp, nhưng không thuận với bảy thứ gồm thâu nhau dưới đây.

Giải thích thứ hai: "Cách giải này so với Đối Pháp không đồng."

Việc bờ mé Là "duyên"việc bờ mé lý của thân, thọ, tâm, pháp hiện tại.

Việc làm đã thành tựu. Nghĩa là sẽ phân biệt về sự lý của việc đã làm trong hiện tại. Vấn đề này có ba giải thích:

1/ "Ta tư duy như thế, như thế là đối tượng duyên của tâm tán. Nếu ta tư duy như thế, như thế là đối tượng duyên (sở duyên) của tâm định, vì sự tư duy của tâm tán này, nên rốt ráo sẽ có ngay quả quyết định như thế, như thế. Vì tư duy, tác động tâm định này, nên rốt ráo sẽ phân tích, quyết đoán quả ngay."

2/ "Tư duy như thế, như thế là "duyên"tướng bản chất. Do tư duy này, nên sẽ có ngay quả quyết đoán như thế, như thế. Nếu ta tư duy như thế, như thế, là "duyên"tướng của ảnh tượng. Vì tư này, nên sẽ có ngay quả quyết đoán như thế, như thế.

3, Rằng: "Ta tư duy như thế, như thế là "duyên"tự tánh của pháp. Vì tư duy này, nên sẽ có ngay quả quyết đoán như thế, như thế. Nêu ta tư duy như thế, như thế là "duyên"nghĩa sai khác của pháp. Do tư duy này, nên sẽ có ngay quả quyết định như thế, như thế.

Trên đây là nói chung thành tựu của hữu vi, dù trái với đối pháp, nhưng về văn gồm thâu nhau của bảy tác ý ở dưới văn thuận nhau.

Và "duyên"tác ý sở duyên thanh tịnh, ở đây có hai cách giải thích:

1/ "Duyên"tác ý chân như.

2/ "Duyên"tác ý vô lậu này. Vì làm sở duyên nên nói rằng: "duyên tác ý sở duyên thanh tịnh.

Tác ý thắng giải tư trạch. Nghĩa là trước, tư duy lựa chọn các pháp, đây là tư tuệ mà xa-ma-tha đứng đầu. Nghĩa là dựa vào vị Đẳng dẫn, thắng giải, tư duy, lựa chọn.

Tác ý vắng lặng là trước hết, đặt tâm ở trong: Đây là đẳng trì an

tâm của vị tư tuệ, mà Tỳ bát-xa-na là đứng đầu, nghĩa là Đẳng-dẫn mà địa vị tu tuệ đã tu. Do vì tác ý thắng giải tư duy lự chọn, nên tịnh tu tri kiến. Nghĩa là tuệ là phương tiện vì viên mãn thành tuệ. Vì do tác ý vắng lặng sinh trưởng khinh an, nên định là phương tiện, vì định hoàn thành viên mãn.

Vì tác ý tu một phần đủ phần, nên trong các uẩn, tâm được giải thoát, do vì tác ý Vô gián ân cần trân trọng, nên được giải thoát đối với các kiết.

Năm cái, chín kiết thật sự chung cả hiện, chủng. Hiện hành thêm nhau, nay nói riêng là cái. Hạt giống khó dứt vì trầm tế nhau. Nay, nói riêng là kiết. Cho nên nói là đoạn riêng.

Tác ý đối trị. Nghĩa là vì do đây, nên chính thức bỏ các hoặc, gìn giữ đoạn, chứ chẳng phải cho rằng đạo giải thoát khởi, gọi là gìn giữ."

Cơ Pháp sư giải thích: "Tác ý đối trị, gồm thâu đạo Vô gián, giải thoát. Thuận với thanh tịnh và hai đạo thắng tấn, quán sát gần, xa. Hoặc trí thanh tịnh chẳng thuộc bốn đạo.

Sáu tùy niệm. Nghĩa là niệm Phật, pháp v.v... như Bồ-tát Địa nói.

Vận chuyển tác ý tự nhiên. Nghĩa là đối với bốn thời gian:

1. Lúc được tác ý. Trong gồm thâu nhau ở dưới, khi được tác ý thứ sáu, bảy Đạo vô-gián, giải thoát lìa nhiễm phẩm thứ chín.

2. Lúc chính thức nhập xong, nhập định căn bản. Do được hai tác ý này, nên có thể chính thức nhập tĩnh lự căn bản.

Hai thời gian trước này là phương tiện trước của kiến đạo.

3. Thời gian tu hiện quán: Do phương tiện trước, được nhập kiến đạo, Và tu đạo, tu hiện quán.

4. Thời, nghĩa là thời gian mà địa vị A-la-hán chính thức được, nghĩa là đạo Vô gián.

Đã được nghĩa là được đạo giải thoát.

Thứ ba, bảy tác ý với bốn mươi trong gồm thâu nhau, trước là nói tướng của bảy tác ý. Sau tùy theo văn, nói về sự gồm thâu nhau:

Tác ý của tướng liễu, có khả năng hiểu rõ tướng thô của địa dưới; tướng vắng lặng của địa trên. Tác ý đầu tiên này, văn và tư còn xen lẫn.

Từ đây về sau, hoàn toàn tu chứng. Thường thường tư duy tướng thô, vắng lặng này, thường khởi thắng giải, gọi là tác ý thắng giải.

Do tập thắng giải này, nên mới đoạn đạo sinh đều có tác ý kia, gọi là tác ý viễn ly.

Các phiền não trên và thô năng, đều đã dứt trừ.

Lại nữa, ưa thích đoạn của địa trên. Thấy công đức đoạn của địa trên xong, một ít phần xúc, xa lìa hỷ, lạc. Vì bỏ đi hôn trầm, thùy miên, lại thường tu tập tác ý mầu nhiệm vắng lặng, để làm vui lòng mình, gọi là gồm thâu tác ý lạc.

Hành giả như thế, vì được giúp đỡ giữ gìn của phẩm phương tiện thiện, nên khiến cho phiền não, triền nhơ thuộc phẩm giữa trói buộc cõi Dục, không còn hiện hành nữa. Do đó vì muốn xem xét phiền não dứt và chưa dứt, lại còn tác ý quán sát, tức là sinh thuận theo tướng yên tĩnh, gọi là tác ý quán sát.

Như thế hành giả thường thường quán sát tiến tu đối trị, vì muốn cho tất cả phiền não cõi Dục trong tạm thời được lìa trói buộc.

Đạo đối trị này tương ưng với tác ý, là gia hạnh sau cùng của sơ tĩnh lự.

Gọi là tác ý rốt ráo gia hạnh, do tất cả phiền não phẩm dưới của cõi Dục không hiện hành. Từ vô-gián này, chứng được tác ý đều cùng hành của tĩnh lự căn bản trước hết, gọi là tác ý của quả rốt ráo gia hạnh.

Trong đây, dứt “hoặc”phẩm thượng, mới khởi sự khó khăn, nên hai tác ý làm gia hạnh. Dứt phẩm hạ sau địa mãn, cũng khó khăn chẳng phải mới tu. Cho nên một tác ý làm gia hành.

Vô-gián của phẩm trước có thể có nghĩa gia hành của phẩm sau. Vì thế ba phẩm trong đoạn, không nói gia hạnh. Vô-gián của phẩm sau có thể có nghĩa đạo giải thoát của phẩm trước. Không nói dứt sáu phẩm trước cũng có đạo giải thoát. Dứt ba phẩm sau, Địa mãn nhập Căn bản địa, nên nói tác ý thứ bảy là đạo Giải thoát.

Đã nói về tướng của bảy tác ý xong, sẽ tùy theo văn, phân biệt về tướng liễu, gồm thâu “duyên”pháp, “duyên”nghĩa:

Pháp Sư Khuy Cơ nói: Ở đây có hai giải thích:

1/ “Vì tướng liễu có cả văn tuệ, tu tuệ nên gồm có hai thứ:

2/ Tướng liễu chỉ có tu tuệ.”

Thuyết này nói, lúc mới bắt đầu tu, vì cũng “duyên”nơi pháp, nên nói gồm thâu hai. Thuyết trước nói “duyên”pháp là văn tuệ; thuyết này nói chung cho tu tuệ, thuyết trước hẹp, thuyết sau rộng, nên không trái nhau.

Nay, nhân văn này, phân biệt về ba tuệ thiếu, đủ trong cõi Sắc:

Có nghĩa: “cõi Sắc cũng có tư tuệ, đồng với thuyết của Thành Thật, thuyết ấy nói: “Ba tuệ cõi Dục, Sắc, tất cả như cánh tay, cư sĩ sinh lên cõi trời Vô-Nhiệt, nói pháp trong cõi đó.”Nếu người nói pháp, tất

nhiên tư duy nghĩa đó. Cho nên, biết cõi Sắc cũng có tư tuệ; trong cõi vô-sắc, chỉ có tu tuệ. Vì thế, văn này nói: "Tác ý của tướng liễu gồm thâu, nghĩa "duyên". Thuyết trước nói: "Tác ý "duyên"nghĩa, nghĩa là do tư, tu mà thành tuệ, tương ưng với tác ý. Đã không nói gồm thâu duyên một phần nghĩa, chỉ nói gồm thâu "duyên"nghĩa, cho nên, biết tướng liễu có cả tư tuệ."

Lại, luận đã nói: "Tướng liễu cũng là đối tượng xen lẫn của văn, tư, mà nói tác ý của địa định. Cho nên, biết cõi Sắc cũng có tư tuệ."

Luận sư Cảnh nói: "Tướng liễu có cả ba tuệ, vì hòa hợp với đây rồi"Lại, Đối pháp quyển chín nói: "do tác ý thắng giải. Vì nghĩa sở cầu, phát khởi chánh phương tiện."

Phạm sư giải thích: "Đây là giải thích lại tác ý thắng giải, là nghĩa sở cầu; là sở cầu ở dưới, nên đoạn nghĩa nên được ở trên, nói phát chánh phương tiện. Nghĩa là phát khởi phương tiện tu tuệ, dứt "hoặc"có văn tuệ tương ưng với tác ý, khác với thuyết trước. Thuyết trước không có văn, tư xen lẫn, thuyết này chỉ lấy văn tương ưng với tư. Ý sớ này nói: "Cõi Sắc cũng có tư tuệ."

Có nghĩa: "Cõi Sắc chỉ có văn, tu, không có tư tuệ, đồng với Tát-bà-đa, nhưng văn này nói rằng "Tướng liễu gồm thâu nghĩa "duyên", thể của "duyên" nghĩa rộng. Nếu nghĩa "duyên"ở cõi Dục, thì tác ý và tư tuệ đều có; ở cõi trên, với tu tuệ đều có. Cho nên tác ý của tướng liễu đều gồm thâu địa định. "duyên" pháp, "duyên" nghĩa, không gồm thâu cõi Dục "duyên"pháp, "duyên"nghĩa. Trong văn đã y cứ định địa nói về bảy tác ý, nghĩa là từ Sơ tĩnh lự cho đến Phi tưởng, đâu cần phân biệt duyên pháp, duyên nghĩa cõi Dục, cho nên, không nói gồm thâu một phần v.v... mà nói tướng liễu là văn xen lẫn với tư. Đây là vì văn tư cõi Dục bị gián cách. Vì do vị trí định gần gũi cõi Dục, nên hoặc xuất, hoặc nhập, xen lẫn với văn.

Từ đây trở lên siêu việt văn, tư, một bề tu tướng. Pháp sư Khuy Cơ, v.v... giải thích ba tuệ môn rằng: rõ tướng, sáu thứ còn lại chỉ có tu. Hoặc bảy tác ý đều tu, nghĩa ấy rất dễ hiểu. Ba thứ tướng liễu, thắng giải, quả rốt ráo, gồm thâu chung tác ý v.v... thắng giải chân thật, v.v...

Luận sư Cảnh nói: "Do văn này mà biết được tác ý thắng giải có cả quán giả, thật. Tác ý quán sát chỉ gồm thâu thắng giải trong bốn mươi. Ba tác ý còn lại trong bảy chỉ gồm thâu chân thật trong bốn mươi. Đây là y cứ vào môn trước. Y cứ ở môn khác, phải biết tùy thích ứng. Thứ bảy trong bốn mươi tác ý, nói về tác ý thắng giải, nghĩa là người tu tĩnh lự tùy thuộc vào đều mà họ muốn, về các sự tướng, tác ý tăng ích

để làm môn trước.

Kế là quyển thứ mười chín nói: "Tác ý thắng giải tư duy, lựa chọn, nghĩa là do tác ý này, nên hoặc có tư duy lựa chọn các pháp đầu tiên. Đây là tư tuệ của cõi Dục, hoặc xa-ma-tha là đứng đầu, đây là môn sau. Nếu dựa vào môn trước, thì tác ý thắng giải chỉ quán giả tưởng. Cho nên, chỉ thuộc về tác ý quán sát trong bảy này. Nếu dựa vào môn sau, thì tác ý thắng giải có khi chẳng phải thuộc về bảy tác ý. Nghĩa là hoặc có tư duy, lựa chọn các pháp trước hết; hoặc xa-ma-tha mà đứng đầu, đều là bảy tác ý kia, cho nên nói rằng: Y cứ ở môn sau, phải biết là tùy theo thích ứng."

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: "Ba thứ tướng liễu, thắng giải, quả rốt ráo, gồm thâu chung tác ý chân thật, thắng giải, nghĩa là tướng liễu chung cho ở người mới tu và Vô học. Tất cả người mới tu phần nhiều chỉ thắng giải. Vô học v.v... phần nhiều là tu chân thật. Thắng giải đã gần với đạo lý gia hạnh, chung cho giả thật. Tác ý của quả rốt ráo chung cho lý giả, thật của tất cả thời gian, phần vị trong địa căn bản.

Tác ý quát sát chỉ gồm thâu thắng giải. Nghĩa là đạo thắng tấn của ba phẩm trong đây. Giả đầu tiên, tu thắng giải không nói là có cả thật, vì lý gia hạnh sau, cũng có chân. Ba tác ý còn lại, chỉ gồm thâu chân thật, là vì đạo vô-gián phần nhiều quán chân.

"Đây là y cứ môn trước. Y cứ môn khác, phải biết là tùy theo sự thích ứng: Đây là y cứ bảy tác ý của thuyết trước với hai gồm thâu nhau. Y cứ ở tưởng của nghĩa riêng, phần nhiều chỉ có thắng giải, vì mới khởi sự tu, vì quả rốt ráo chỉ đạo giải thoát chân thật.

Tác ý quán sát có cả thắng giải chân thật, vì có thể là đạo thắng tấn, gia hạnh, bốn tác ý còn lại như trước. Cho nên nói: "Y cứ môn khác, phải biết tùy thích hợp. Không nói bảy thứ đều khác với trước."

Có giải thích rằng: "Văn trước giải thích về tướng tác ý chân thật. Nghĩa là lấy tác ý tự tướng (cụ thể); cộng tướng (khái niệm) và tướng chân như, như lý tư duy các pháp. Nay, văn này lấy "duyên"tự, cộng tướng làm môn trước, vì nói chung theo ba thừa, nên lấy "duyên"chân như làm môn khác, vì chỉ Bồ-tát. Nếu y cứ môn khác, thì chẳng phải tướng liễu đều là chung cho chân thật. Cho nên nói rằng: Tùy theo sự thích ứng.

Hai thứ tác ý cũng gồm thâu tác ý Vô học: Đây là dựa vào đắc quả xong, vì thường sinh nhàm, lìa, nên có tướng liễu. Dựa vào đạo dứt phiền não, nói năm tác ý giữa. Vì Vô học đã không có tác ý, cho nên không nói có.

Quán sát gồm thâu biến tri. Nghĩa là quán sát cũng có cả đạo Gia Hạnh. Quán sát chỉ thuộc có phân biệt. Nghĩa là phần nhiều khởi Tuệ trong đạo Thắng tấn. Do đây nói riêng, chẳng phải không có vô phân biệt.

Tác ý sở duyên của việc bờ mé gồm thâu khắp tất cả. Luận sư Cảnh giải thích: "Xa lìa trong bảy tác ý gồm thâu ưa quả rốt ráo gia hạnh của gia hạnh rốt ráo.

Ba tác ý trước trong bốn tác ý này là đạo Vô-gián, nhất định "duyên"chân như. Quả rốt ráo gia hạnh là đạo giải thoát cũng "duyên"chân như, đều gồm thâu tác ý sở duyên của việc bờ mé. Tác ý khác có tướng liễu là tác ý quán sát thắng giải. Hoặc là đạo phương tiện tương ưng với trí gia hạnh, cầu chứng chân như. Hoặc ở đạo Thắng tấn tương ưng với hậu trí, lại "duyên"chân như đã chứng trong quán sát. Dù ngoài tâm thấy như, cũng được gọi là "duyên"cảnh của việc bờ mé, nên bảy tác ý đều gồm thâu tac ý của sở duyên việc bờ mé, việc làm đã thành tựu. Nếu y cứ môn đầu gồm thâu khắp tất cả. Y cứ môn thứ hai chỉ thuộc về tác ý của quả rốt ráo gia hạnh.

Ở trên, nói về tác ý sở duyên của việc đã thành tựu. Nghĩa là tu tư duy như thế, như thế v.v.... Đây là môn đầu y cứ trong nhân, để phân biệt tác ý về việc đã hoàn thành này, nên gồm thâu bảy tác ý. Đây là y cứ vào bảy tác ý tùy phần thành xong. Kế là nói rằng: "Và duyên tác ý sở duyên thanh tịnh, căn cú môn thứ hai này, chỉ y cứ quả, để nói việc làm đã hoàn thành, cho nên chỉ thuộc về tác ý của quả rốt ráo gia hạnh.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Môn đầu dựa vào tu quả hữu vi đã thành tựu, nên chung thuộc về bảy tác ý. Y cứ môn thứ hai chỉ thuộc về quả rốt ráo gia hạnh. Nghĩa là phần thứ hai ở trước, duyên tác ý sở duyên thanh tịnh chỉ ở quả Phật, chuyển y vô vi, vì rốt ráo hoàn thành.

Trước là tác ý thắng giải, tư duy lựa chọn đều là đối tượng không gồm thâu. Nếu xa-ma-tha thì đứng hàng đầu, gồm thâu tất cả. Nghĩa là trước kia nói rằng: "Tác ý thắng giải tư duy lựa chọn. Nghĩa là hoặc có người tư duy trước hết lựa chọn các pháp; hoặc xa-ma-tha là đứng đầu, tác ý thắng giải tư duy lựa chọn, tức là vì muốn tư tuệ thiện, chẳng phải thuộc bảy tác ý cõi Sắc. Nếu dựa vào Xa-ma-tha của cõi Sắc, khởi tác ý thắng giải tư duy lựa chọn kia, tức thuộc về bảy tác ý."

Văn trước lại nói: "Tác ý vắng lặng. Nghĩa là do tác ý này, nên hoặc có người đặt tâm trước hết ở trong, hoa tỳ-bát-xá-na là đứng đầu."Nay, nói rằng: "Nếu trước hết vắng lặng, hoặc tỳ-bát-xá-na là

đứng đầu, phải biết cũng thế, tức trước nói rằng: “Hoặc có người đặt tâm trước hết ở trong. Nếu đầu tiên dựa vào tâm cõi Dục, an trụ cảnh trong, gọi là tác ý vắng lặng, tức chẳng phải thuộc về bảy tác ý. Nếu dựa vào tu tuệ, Tỳ-bát-xa-na khởi tác ý vắng lặng, gọi là thuộc về bảy tác ý.

Sáu tác ý trước, gồm thâu chung một phần và phần tu v.v....”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Có tuệ giải thoát tu tuệ, chẳng phải định phàm phu. Được định căn bản, chưa chẳng tu tuệ.

Tác ý quả rốt ráo y cứ ở vượt hơn, nghĩa là nói gồm thâu đủ phần tu. Đều là giải thoát, vì tu đủ phần.

Tác ý thuận theo, vì nhàm hoại đối tượng duyên, nên thuộc hai tác ý đầu.

Tác ý đối trị là vì đạo vô-gián, nên gồm thâu xa lìa, gia hạnh, rốt ráo và gồm một phần lạc. Gồm thâu tác ý lạc vì chung cả bốn đạo, nên thuận với tác ý thanh tịnh, chỉ thuộc gồm thâu một phần lạc.

Luận sư Cảnh nói: “Cách giải thích ở trước là thuận với tác ý thanh tịnh, nghĩa là do tác ý này, nên tu sáu tùy niệm, hoặc lại tư duy từ một sự mầu nhiệm. Trong tác ý gồm thâu lạc đó có đủ bốn đạo, còn tác ý thanh tịnh, thì chỉ gồm một phần đạo thắng tấn. Tu đạo lý sáu tùy niệm v.v... cũng gồm thâu chung tác ý quán sát kia, do đồng là đạo thù thắng và vì dễ biết, cho nên không nói. Cũng có thể tu sáu tùy niệm, hoặc tùy “duyên” một sự mầu nhiệm, chẳng phải dứt “hoặc”, vì thuộc về bốn đạo, chỉ là một phần tác ý nhiếp lạc kia, vì chẳng phải đạo Thắng tấn, không gồm thâu tác ý quán sát, thắng giải, tướng liễu kia, nên biết tác ý lạc gồm thâu chung bốn đạo và chẳng phải bốn đạo.”

Lại giải thích: “Nói thuận với tác ý, quán sát đoạn, chưa dứt, chỉ thuộc về tác ý quán sát. Đây là y cứ thuộc về đoạn đối trị. Nếu y cứ đạo khác thì tùy thích hợp phải biết, nghĩa là ở trước giải thích thuận với tác ý quán sát, là do tác ý này nên quán các phiền não dứt và chưa dứt. Hoặc lại quán sát bản thân mình đã chứng và đối tượng chứng ở trước, tác ý quán đạo lý các pháp v.v... Hoặc dựa vào quán các phiền não dứt và chưa dứt.

Giải thích thuận với tác ý quán sát, tức thuận với quán sát, chỉ gồm thâu tác ý quán sát, trong bảy chỉ có hai đều đồng với đạo đoạn đối trị làm phương tiện, cho nên nói rằng: “đây là nói theo đoạn đối trị”. Nếu dựa vào giải thích kế nói rằng “hoặc lại quán sát bản thân mình đã chứng và trước đó đã quán đạo lý v.v... các pháp”văn giải thích thuận với tác ý quán sát, tức thuận với tác ý quán sát tướng liễu riêng, chung,

thắng giải quán sát và quả gồm thâu bốn tác ý, chứ chẳng phải chỉ thuộc về tác ý quán sát kia, cho nên nói rằng: "Nếu y cứ tác ý khác thì tùy theo sự thích ứng nên biết".

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: "Đây là nói theo đoạn đối trị, y theo đạo khác thì tùy theo sự thích ứng, nên biết", vấn đề này có hai giải thích:

1/ "Chỉ giải thích thuận với tác ý quán sát dứt và chưa dứt, chỉ thuộc về tác ý quán sát, vì dựa vào đạo thắng tấn dứt đối trị của phẩm giữa ở trước. Nếu y cứ ở đạo khác, thì gia hạnh của đạo Vô gián sau cũng là gồm thâu tướng liễu, thắng giải, gồm thâu ba lạc. Nếu nói theo đoạn đối trị của phẩm hạ thì cũng thuộc về tác ý rốt ráo của quả gia hạnh, nên nói là: "tùy theo sự thích ứng".

2/ "Nói chung, bốn tác ý ở trước thuộc về từ trên đến đây, nói theo nghĩa dứt riêng ba phẩm, dứt đối trị tăng thượng. Dựa vào nghĩa đủ khác, tùy ý tùy thuận sơ, nhị và gồm thâu quán sát lạc. Gồm thâu quán sát cũng có cả gia hạnh sau. Cho nên thuận với tác ý thanh tịnh, cũng thuộc về quán sát, thuận với tác ý quán sát dứt và chưa dứt, cũng gồm chung cả lạc, thuộc về quả rốt ráo gia hạnh. Vì nghĩa như trước đã nói, nên nói là tùy theo sự thích ứng.

Tác ý cố gắng đều không gồm thâu: Theo giải thích ở trước, tác ý sức cố gắng nghĩa là tu chủng nghệp chưa được tác ý. Tất cả tác ý, nghĩa là với sức cố gắng trong tâm cõi Dục này, vì mới tu nên chưa được các tác ý trong định vị chí. Thế nên tác ý của sức cố gắng này chẳng thuộc về bảy tác ý của địa định.

Tác ý hữu quán có công dụng vận chuyển, cho đến thuộc về tác ý lạc. Luận sư Cảnh nói: "Hữu quán vận chuyển, có công dụng vận chuyển, hai tác ý này chỉ thuộc về bốn tác ý trước trong bảy. Nghĩa là tướng liễu, thắng giải, viễn ly, nhiếp lạc, cho nên nói rằng: "Cho đến thuộc về tác ý nhiếp lạc.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Về tác ý hữu gián, quyển hai mươi tám chép: "Văn, tư thuộc về tướng liễu vì gián cách."Tác ý có công dụng, quyển hai mươi tám chép: "Văn, tư thuộc về năm tác ý kế, vì đều khởi công dụng."Trong đây do tác ý nhiếp lạc có cả đạo thắng, tấn, nên lược qua không nói, vì quán sát thắng tấn đồng, do tác ý rốt ráo gia hạnh được vận chuyển tự nhiên, nên gọi là tự nhiên vận chuyển, chẳng phải đương thời đã có thể tự nhiên vận chuyển."Quyển hai mươi tám chép: "Chỉ quả gia hạnh không có công dụng vận chuyển. Trong quyển hai mươi tám có công dụng, gọi là vô-gián, vì đối lập với Hữu gián ở trước.

Tự nhiên chuyển, gọi là không có công dụng, đối với thế lực có công dụng ở trước.

Tác ý tư duy lựa chọn thuộc về tướng liễu. Nghĩa là dựa vào môn mới tu, vì phần nhiều khởi tuệ, nên chẳng phải không gồm thâu tác ý còn lại.

Tác ý nhiếp nội, gồm thắng giải: dựa vào sáng lập môn nội duyên vô-gián, chẳng phải không gồm thâu môn khác.

Tác ý tịnh chướng thuộc về quán sát. Nghĩa là y cứ ở tác ý quán sát, quán sát phiền não dứt và chưa dứt, vì thuận với thuận chướng, chẳng phải thật sự thuộc về tịnh chướng kia, vì chẳng phải chính là đạo Vô Gián.

Tác ý rộng lớn đều đã không gồm thâu. Nghĩa là niết-bàn vô trụ, bi trí kiến lập, hai lợi vận hành rộng, vì chẳng phải gồm thâu bảy, vì bảy chỉ lợi mình, chẳng phải thực hành rộng rãi.

Tác ý sơ biến hành, thuộc về quả rốt ráo. Nghĩa là trong biến hành trước có hai:

1. Nghĩa là vì Phật, Thế tôn là thuộc về quả.

2. Tất cả gồm thâu. Nghĩa là các Bồ-tát đã có phương tiện khéo léo đối với ba thừa và năm minh xứ, là công hạnh tự lợi, thuộc về bảy tác ý kia. Lại, tác ý tướng liễu, cho đến chuyển thành "duyên" kia, đây là giải thích lại.

Nói tướng liễu, thuộc người khác đã kiến lập, nghĩa là do nghe tiếng người khác và tự tác ý, nhất định là "duyên" kia:

1. Tướng: "liễu vì chung cho văn, tu, nên thuộc về người khác đã kiến lập.

2. "Dù chỉ tu tuệ làm tánh, nhưng cũng duyên giáo ngoại sinh, nên thuộc về người khác đã kiến lập. Đây chính là tác ý tướng liễu của Thanh Văn.

Tác ý tướng liễu, thuộc nội tăng thượng thủ, chỉ lấy tư lương phước, trí ở trước làm duyên. Không có, tức là tự ngộ, tức là Độc giác và các Bồ-tát đã có tác ý tướng liễu. Ngoài ra, sáu thắng giải v.v... do tác ý trước nảy sinh tác ý sau.

Phần thứ hai, là giải thích riêng trong sở duyên sai khác được chia làm hai:

1. Vì duyên, tức là tướng.

2. nói riêng về tướng.

Do sở duyên (đối tượng duyên) này là cảnh của các tác ý. Sở dĩ tức tướng là vì đều là cảnh định v.v...

Trong phần nói riêng về tướng, ttrước là nói về bốn tướng, ba mươi hai tướng. Sau nói thuộc về tướng gốc ngọn.

Tướng sở duyên. Nghĩa là sự sở tri, thể, tướng phân biệt. Thể phân biệt là tâm, tâm sở (năng duyên, sở duyên).

Tướng phân biệt là tướng phần sở duyên (đối tượng duyên). Tâm định lấy kiến phần, tướng phần này làm sở duyên.

Tướng nhân duyên. Là tư lương của định, nghĩa là các nhân không có ăn năn, vui mừng, an ôn, v.v...

Không giữ bốn thứ như căn môn v.v... Như trước đã nói: 1/ Không giữ căn môn. 2/ Ăn không biết lượng. 3/ Đầu hôm gần sáng không thường thức giấc, siêng tu quán hạnh. 4/ Trụ bất chánh tri (địa Thinh Văn dưới đây sẽ nói rộng). Tướng hôn trầm điệu cử, tán loạn, như tên gọi tức là chúng.

Thể của chấp tướng là vô minh làm tánh. Hoặc là tánh ái, hoặc tất cả tánh phiền não như kiến, nghi v.v...

- "Thế nào là tướng sở y (đối tượng nương tựa) trong ba mươi hai tướng?" Đó là thể, tướng phân biệt, v.v... Nghĩa là năm uẩn trong và hạt giống, tức là kiến phần, tướng phần, gọi là "sở y". Sáu xứ như sắc, v.v... gọi là tướng sở y.

- Thế nào là tâm khởi tướng v.v... ? Đây có 2 tướng:

1. Tất cả tâm khởi tướng, tức kế thuyết trước nói: "Tác ý là 1 tướng, vì tất cả tâm sinh đều do tác ý.

2. Tâm đệ bát khởi tướng, nghĩa là tâm trong mười hai chi "duyên" theo hành, cũng "duyên"danh sắc mà sinh.

- Thế nào là tự tướng? Tướng, nghĩa là tự loại, tự tướng v.v...

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Tự tướng của tự loại, nghĩa là loại năm uẩn, mỗi uẩn đều có tự tướng riêng, vì tự tướng của mỗi uẩn như nhau, v.v... khác nhau."

Có giải thích: "Tự loại, nghĩa là tự tướng của xứ. Đều riêng, nghĩa là tự tướng của xứ."

Trong đây, đã xuất ly đoạn, không tu phương tiện, nghĩa là quán hữu tham v.v....

Luận sư Cảnh nói: "Đây là kết mười cặp không có tâm nhiễm, nghĩa là vô tham, sân, si, cho đến tâm đã giải thoát, quán hữu tham v.v....

Tu phương tiện, nghĩa là quán lược, thấp v.v.... mười cặp kiết này có tâm nhiễm ô. Nghĩa là có tâm tham, sân, si, thấp, tâm lược, cho đến tâm không giải thoát. Tâm có tham, không có tham; có sân, không có

sân; có si, không có si, tâm ít, tâm nhiều; tâm lược, tâm rộng; tâm thấp; tâm cao cử, cho đến tâm nên tu, không nên tu, có giải thoát, không giải thoát."

Pháp sư Thới, Pháp sư Cơ đồng nói: "Các người xuất gia gọi là đã xuất ly. Ở đây có hai loại:

Một loại không tu phương tiện niết-bàn, nghĩa là quán có tham, không tham; sân, không sân; có si, không si v.v...

Một loại tu phương tiện niết-bàn, nghĩa là quán tâm lược, tâm rộng, tâm thấp, tâm cao, cho đến tâm thiện giải thoát, tâm bất thiện giải thoát. Quán ba đôi trước về tướng không nhiễm ô, vì chẳng phải nhất định thuận với xuất thế, vì bảy cặp sau thuận với xuất thế."

Pháp Sư Khuy Cơ lại giải thích: "Hoặc thuận với định, gọi là tu phương tiện, không thuận với định là không tu phương tiện, chẳng nhất định xuất thế."

Lại giải thích: "Người không tu phương tiện, là người vô học, đã được xuất ly, lại vì không tu phương tiện, nên chỉ quán tâm ba cặp như có tham v.v.... Nếu ngươi tu phương tiện, nghĩa là người hữu học, quán tâm bảy đôi như lược thấp v.v..., vì thuận với xuất ly của Vô học.

- Thế nào là tướng sáng suốt? Nghĩa là có bóng tối đối trị với ; pháp sáng suốt, nghĩa là trong cái thức ăn trước nói có ba thứ ánh sáng. Pháp sáng suốt này chính là hai thứ đầu.

Trụ quán ở ngồi v.v..., nghĩa là nhắc lại ba câu kinh mà giải thích riêng.

Luận sư Cảnh nói: "Đứng là hiện tại, ngồi là vị lai. Hoặc đi ở sau quán sát trước. Nghĩa là lấy sau sau, hay lấy quán trước trước. Pháp năng lấy (chủ thể lấy), tức lấy tâm sau quán sát tâm trước."

Pháp Sư Khuy Cơ lại nói: "Vị lai gọi là ngồi, hiện tại gọi là đứng. Từ ngồi vị lai, vì đứng dậy là hiện tại, tức hiện tại này cũng gọi là ngồi. Quá khứ gọi là nằm, vì ngồi mới nằm.Vì quá khứ thôi diệt, nên đặt tên là nằm."

_ "Sao tướng nhập định cho là do nhân duyên" v.v...? Trừ tướng nên xa lìa trong bốn tướng ở trước, vì ba tướng này thuận với nhập định.

- "Sao tướng xuất định lại cho là thể phân biệt? Đối tượng không gồm thâu tướng của địa bất định?"

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Dù tâm định, tâm tán loạn, nhưng thể vẫn có cả phân biệt, thể của tâm tán này không thuộc về định, tướng của địa bất định, gọi là tướng xuất định, hoặc thể của phân biệt là định vô lậu,

đối tượng không gồm thâu.

Tướng của địa bất định, gọi là tướng xuất định.”

Nay, lại giải thích rằng: “Tâm tán gọi là phân biệt, thể không thuộc về định, nên gọi là tướng của địa bất định.”

- “Thế nào là tướng dẫn phát?” Nghĩa là đạo có khả năng dẫn các văn cú nghĩa lược rộng. Đây là thông tự tại của thánh. Dùng trí tiếng nói tự tại, gồm thâu các văn cú rộng, hội nhập trong một chữ. Do một chữ này gồm thâu vô lượng nghĩa của văn cú.

Thông này dựa vào định dẫn phát, gọi là tướng dẫn phát, cho đến dẫn phát tất cả công đức, (tướng gồm thâu rất dễ hiểu).

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 4 (Phần Cuối)

BẢN LUẬN QUYỂN 12

Trong giải thích về sở duyên của tác ý. Từ đây trở xuống, là thứ ba, là nói chung, Văn có làm bảy phần:

1. Lý do tu tập tác ý.
2. Bốn duyên nhập Đẳng chí.
3. Bốn người được định.
4. Sự sai khác của vị tịnh định v.v....
5. Bốn phần định khác nhau.
6. Thứ lớp siêu việt nhập xuất.
7. Huân tu sai khác. Nghĩa là tức đối với các tướng kia của tác ý kia, cho đến chủ thể tác (năng tác) bốn việc, v.v....

Luận sư Cảnh giải thích: "Nghĩa là tác ý, tư duy trong bốn tướng: Như tướng sở duyên (đối tượng duyên), tướng nhân duyên v.v... có khả năng làm bốn việc:

1. Tức tu tập tác ý như thế.
2. Khả năng xa lìa phiền não đối trị kia.
3. Khả năng tôi luyện tác ý này và ngoài ra còn giúp trở nên sáng suốt rực rỡ:
4. Nhàm chán đối tượng duyên, khiến cho phiền não không nối tiếp."

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Lại, chính lúc tu tập tác ý này, nhàm chán, hủy hoại đối tượng duyên, (sở duyên) là đạo gia hạnh. Xả các phiền não là đạo Vô gián. Gìn gửi, đoạn diệt là đạo giải thoát, khiến cho các phiền não xa lìa nối tiếp nhau là đạo Thắng tấn.

Trong bốn nhân duyên Đẳng chí, sức nhân, nghĩa là đời trước đã, nhập định dùng làm sức nhân. Đây là thuận với giáo lý Tiểu thừa để lập ra lý luận phân biệt này. Đại thừa chính thức dùng hạt giống định để làm sức nhân, cũng có thể y cứ vào thời gian gần gũi nhập tĩnh lự, sau

phát công năng của hạt giống định được tăng trưởng, sinh ra định vào thời nay, là do sức của nhân đó.

Trong bốn người được định, Luận sư Bị nói: “Ái v.v... là “hoặc”của địa trên, chẳng phải cõi Dục, do chế phục dục tham v.v..., mới nhập định.”

Nghĩa này không đúng, vì thức luận nói: “Chủ yếu là người được định căn bản kia, vì phiền não của địa đó chấp nhận hiện tiền. Người chưa khởi định này đâu chấp nhận trước khởi ái v.v... của địa trên?”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Bốn căn vô ký này, bốn người được định khởi bốn thứ này, tất nhiên chẳng phải một người có thể khởi đủ bốn. Ái tức số tham; kiến là kiến thủ; mạn là ngã mạn; nghi là nghi si. Trong đây, trước nghe mà khởi là chưa được định, trước khởi bốn căn, thì chẳng phải chỉ có tánh vô ký, vì cõi Dục có cả bất thiện, hoặc sau khi được định xong, khởi bốn thứ, mới là vô ký.”

Luận sư Cảnh giải thích: “Thấy tĩnh lự trên nói: “Trước dựa vào tà giáo, khởi lên thường kiến”, kế là nói “phương tiện như thế, người nhập sơ tĩnh lự v.v... có thể được thanh tịnh v.v....”

Sư kia lại bảo: “Nếu người nhập tám định như thế, sẽ được thường, ngã, thanh tịnh, giải thoát v.v....”

Lại, dựa vào lời dạy ấy rồi sinh kiến thủ. Người đó dựa vào thường kiến, kiến thủ, tu tinh tấn mạnh mẽ, nhập sơ định, hoặc định khác v.v.... Lại, nhờ sức định, thấy được việc trong quá khứ, lại nẩy sinh thường kiến. Kế là nói, nhờ dựa vào kiến, tu được tĩnh lự. Sau đó, nương tựa súc định, biết chuyện trong quá khứ, lại sinh thường kiến. Vào thời gian sau, dựa vào thường kiến, lại sinh kiến thủ.”

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: “Như thế nhập định rồi, có thể nhớ nghĩ đến nhiều kiếp quá khứ, rồi nảy sinh kiến v.v... này. Do được định rồi, khởi lên bốn thường kiến, duyên chung thế gian, chẳng phải chỉ vì y cứ ở định, nên chẳng phải kiến thuộc về tĩnh lự trên. Chấp kiến này không bỏ, gọi là kiến thủ. Nhưng trong văn này chỉ nói là năng được tịnh, không nói thể thù thắng, sự thật thì khó chỉ bày rõ. Vì được vượt hơn thì dễ. Cho nên định v.v... là đối tượng nương tựa (sở y) của thường kiến, vì uẩn cũng là cảnh của kiến thủ.

Trong đây, ái duyên địa trên, Duy Thức giải thích đầy đủ trước khi chưa được định, ngã mạn “duyên”địa này sinh, đồng địa mà chấp. “duyên”chung năm uẩn rồi mới có thể. Cho nên sau khi được định, mạn “duyên”địa kia khởi, vì cũng đồng địa, không duyên riêng ngã mạn, “duyên”địa khác sinh.

Duyên chung thì có thể như thế. Như Duy Thức nói: "Một pháp nghi kia, xem thế văn đó, chỉ người tu xuất thế, khởi nghi "duyên"thánh đế, y cứ vượt hơn, nghĩa là nói thông suốt qua cái khác có. Đối với định vượt hơn khác, cũng khởi nghi, cho nên, trước khi chưa được định thì tánh có cả bất thiện. Nếu được định về sau, gọi là vô ký căn. Phiền não định này là căn bản, nên khởi sinh phiền não.

Trong định ái vị, Pháp Sư Khuy Cơ nói hai nghĩa:

Thông suốt qua hữu vị chí, y theo tác ý tướng liễu ở trên đã chung cho văn tuệ, tâm tán của địa vị chí, nào ngại gì tâm nhiễm, có ở địa vị chí, cần phải được định căn bản, được tự tại rồi mới khởi hiện tiền.

Địa Vị Chí không có nhiễm. Tướng liễu cũng chẳng phải chung cho văn tuệ. Vị được ái kia sẽ nói là đã phát ra vị năng ái, sẽ nói là người chính thức nhập định. Trước kia nói là đã được định rồi, tức là sinh vị ái, e rằng người nghi ở trong định tĩnh khởi lên vị ái này?

Nay, nói vị sỡ ái, định thanh tịnh đã xuất, tâm "năng ái"phải nói là chính nhập. Pháp sư Khuy Cơ nói, định thanh tịnh đã nhập quá khứ ra khỏi hiện tại, vị định ở hiện tại nên nói là chánh nhập

Tĩnh lự thanh tịnh, nghĩa là có phiền não, hành, bạc trần hành của trung căn, lợi căn v.v..., mới có thể tu nhập. Không nói hạ căn và ba độc, thêm riêng tu được tịnh định. Ở cõi cam lộ, buộc niệm tư duy như thế, mới nhập định vô lậu. Hoặc quán Bốn đế; hoặc quán hai không, được hiển bày chân như, là tiền phương tiện, nhập định vô lậu, gọi là cõi Cam lộ. Thuận với thời phần định, nghĩa là có độn căn. Thuận với trụ phần định, Nghĩa là có trung căn, hoặc người tánh v.v... lợi căn.

Trong đây, chỉ dựa vào bốn người, vì thành lập bốn. Nói căn ở đây, chẳng phải dựa vào một người mà thành bốn thứ. Quyển mười ba ở dưới sẽ nói, kinh Tứ Kiểm Hành nói: "Dựa vào một người, vì theo thứ lớp tu. Về đạo lý cũng có người thượng căn mà lui sụt tu hạ căn; cũng có người hạ căn, mà tu thượng căn không lui sụt. Lui sụt kia là lui sụt phần định. Trụ kia là phần với tâm nhiễm, sai khác nhau. Đã không thắng tấn, cũng không lui sụt. Thuận với phần định vượt hơn, y cứ nhất định người riêng để tu định, là người lợi căn, không với tâm nhiễm mà sai khác nhau.

Quyển mười ba chép: "Thuận với thắng phần định trong kinh Tứ Kiểm Hành, chẳng phải thối, chẳng phải trụ chỉ là thắng tấn, chẳng phải thu hướng quyết trạch. Quyết trạch tức phần, gọi là hai quyết trạch phần, phần là nói nghĩa chi, nghĩa loại. Giống như cái bình ngọc v.v... của thế gian, đã khéo phân biệt đã là bậc thánh, phân biệt, chọn lựa,

nhập vào phần hơn hết, gọi là phần quyết trạch. Như chiếc bình ngọc của thế gian đã khéo phân biệt được tinh ròng. Cho nên gọi là giản trạch phần.

Bốn thứ định này, đại khái dùng sáu môn để nói:

1. Nói về hành tướng như văn.

2. Nói về tánh, chỉ có thiện hữu lậu.

3. Dựa vào địa chung cho Sắc, Vô Sắc, Hữu đảnh cũng có thể sinh tâm vô lậu. Nhưng lấy nghĩa chuẩn xác, thì không có phần thứ tư trong bảy cận phần của địa trên không thấy với tâm vô lậu khác nhau. Mới khởi thì không thế, sau khởi có thể được. Cho nên đều có bốn phần, vì không có văn ngăn ngại.

4. Sơ có thể sinh hai: Tự và trụ phần. Trụ phần sinh ba, trừ thứ tư, thứ ba cũng sinh ba, trừ phần thối; thứ tư sinh một, nghĩa là tự loại.

5. Chỉ rõ loại khác. Thuận với phần thối; thuận với phiền não; thuận với trụ phần; thuận với tự địa, thuận với phần vượt hơn là thuận với địa trên. Thuận quyết trạch phần là thuận với vô lậu.

6. Dựa vào mà khởi. Cõi dưới, khởi bốn; hai cõi trên chỉ ba, không có sơ, vì không lui sụt.

Vô gián nhập vào Đẳng chí, ba thứ lậu, vô lậu thuần túy, tạp nhạp, đều có bốn loại:

1. Thuần túy hữu lậu

2. Thuần túy vô lậu.

3. Hữu, vô lậu xen lẫn.

4. Loại.Có bốn:

a. Thuận nhập. b. Nghịch nhập. c. Thuận nghịch nhập. d. Nghịch, thuận nhập.

Trong đây, chỉ có sơ nhị, siêu việt nhập vào Đẳng chí, ba loại: Hữu lậu, vô lậu, thuần túy tạp nhạp siêu vượt đều cũng có bốn. Trong đây nói chỉ có sơ nhi, vì lời văn, là chung.

Như thế gồm có hai mươi bốn câu. Trên nói về loại khác nhau: Người nào năng siêu vượt? ở đây nói người siêu vượt phải là vô học, không thể Hữu học, phải là lợi căn, chẳng thể độn căn.

Dựa vào giới: Chỉ có cõi Dục, chẳng phải hai cõi trên. Trong đây Luận sư Cảnh nói: “Thừa nhận thân ở địa dưới, được khởi tâm sinh đắc thiện của địa trên, nghĩa là được thành hai mươi bốn câu. Người xưa chứng rằng: “Y theo văn của tâm rộng, nghĩa là từ tâm phương tiện được nhập tâm không ẩn mất tâm vô ký, do tâm xuất sinh bất động cầu, không ẩn mất tâm vô ký, bất tâm phương tiện thiện vì yếu kém, nên

từ tâm định tĩnh nhập thiên nhãn, nhĩ thức. Thiên, nãn, nhĩ, thức không được khước từ nhập định tịnh. Nếu nhân ở cõi Dục không khởi sinh đắc thiên của cõi trên, thì từ thiên nhãn, nhĩ xuất sẽ ở tâm nào? Lại, La-Hán ở cõi Dục, khởi "hoặc"của hai cõi trên, nếu không khởi tâm sinh đắc thiện của cõi trên, thì sẽ từ những tâm nào nhập phiền não kia?

Lại nữa, Lúc A-la-hán vượt qua định, nếu không được tâm sinh đắc thiện của Phi tưởng, thì không thành số câu. Nay, trong Đại thừa, dựa vào văn Đối-Pháp nói là hễ sinh vào bất cứ địa nào, thì đều được thành thục tâm thiện của địa đó. Y cứ được hiện khởi gọi là thành thục. Văn này tức nói thân ở địa dưới, chỉ khởi tâm sinh đắc thiện của địa dưới.

Hội với ba chứng trước. Nghĩa là các thuyết dựa vào kinh, luận mới phiên dịch, nói là năm thông kia, và tâm biến hóa đều gọi là quả thông. Thuận với chánh lý, đều nói lên phán quyết này, như lúc tu thông, chẳng có trở ngại cho việc cắt dứt mọi che lấp của thông xong, kế là thành thục trí tuệ của ý địa là thể của thông kia. Từ đây sinh năm thông và tâm biến hóa đều gọi là quả của thông, xuất nhập với tướng định. Cho nên, thiên nhãn, nhĩ từ định xuất, trở lại nhập định. Lại, người Vô học khi lui sụt khởi "hoặc"của địa trên, từ trụ phần định khởi "hoặc"đương địa. Như khi ngăn lỗi của địa trên, được từ phiền não của địa trên, nhập trụ phần tịnh định của địa dưới. Lúc Vô Học lui sụt, do không có phần lui sụt từ trụ phần kia mà nhập phiền não. Đã biết sinh xuống địa dưới, chưa khởi tâm thiện sinh đắc của địa trên. Đây là thuận, nghịch, siêu, thứ, lúc nhập tám định, không thành nhiều câu (câu: Trường hợp), đều có sáu trường hợp:

1. Hữu lậu thuận, nghịch, đều, thứ lớp nhập vào tám định.
2. Vô lậu, thuận, nghịch, đều, thứ lớp nhập bảy định.
3. Hữu lậu thuận, nghịch, gian, thứ lớp nhập tám định.
4. Hữu lậu, thuận, nghịch đều siêu, nhập vào tám định.
5. Vô lậu thuận, nghịch, đều, siêu, nhập bảy định.
6. Lậu, vô lậu, thuận,nghịch, gian, siêu, nhập vào tám định.

Nếu siêu vượt tâm cõi Sắc, xuất, có thể có tâm của văn tuệ dị-thục sinh, và tâm của thông quả.

Nay, lấy tâm của Phi tưởng xuất, thì xuất ở tâm nào? Oai nghi khéo léo của tuệ Vô gián kia và tâm của thông quả chẳng phải địa khác khởi tâm thiện sinh đắc, mà là nghiệp của quả tâm dị-thục sinh không là địa khác khởi.

Y theo định diệt tận mà xuất, "duyên" ba thứ cảnh xúc, ba thứ

xúc thừa nhận “duyên”uẩn hữu vi trong, ngoài sinh, đâu ngại gì cõi Dục khởi tâm dị thục sinh của địa Hữu Đảnh, chẳng phải quả nghiệp? Nhưng về tướng thì khó biết.

Do đây, lẽ ra nói là hữu lậu, vô lậu phát ra ở các loại khác, gọi là tâm xuất, chứ chẳng phải cận phần vị tán.

- Nếu vậy hữu lậu, vô lậu gian nhập v.v... sao lại trụ ở loại khác?

Nay, nói trụ loại khác của hành tướng khác, gọi là xuất. Hoặc được khởi tâm vô ký, vẫn chưa trái lý, vì quá xa, nen không có khả năng vượt qua Đẳng chí thứ ba, chỉ trừ Như -lai đẳng. Đây là y cứ ở tự tại vượt qua tất cả địa mà nói. Nếu bảy địa trở xuống và ba-la-mật-đa thanh-văn cũng có thể vượt qua hai địa, cho đến bảy địa. Đức Mục-kiền-liên nhập định vô sở hữu xứ, nghe tiếng voi kêu v.v..., liền xuất định, vuột qua nhiều địa (trong quyển sáu mươi ba có nói về việc kiện này).

Lại, dựa vào tự tại vượt qua tất cả địa, đó là Đức Phật và Bồ-tát bất thối. Với người khác dù cũng vượt qua, nhưng không thể nhiều địa. Nếu là người nhậm vận khởi, chẳng phải khởi thiền, thì tất cả đều được, như chuyển sinh chín địa và ngài Mục-kiền-liên, cho nên ở đây không nói.

Trong huân tu, văn có hai:

1. Nói về hai nghĩa tạp tu.

2. Nói về tu sinh sai khác.

Huân có năm thứ:

1. Huân tu định thuần hữu lậu. Nghĩa là sinh bốn tĩnh lự của địa dưới, trừ năm Tịnh cư. Như từ đây trở xuống, nói là vì tu phẩm nhuyến trung, thượng, nên thọ quả của ba địa.

2. Huân tu định thuần vô lậu, nghĩa là tám địa trở lên, còn biến dịch sinh tử, định hữu lậu đã hết.

3. Tạp tu hữu lậu, vô lậu, tức lối tu đã nói ở đây là được tự tại đối với Đẳng chí, và vì thọ quả tự tại của Đẳng chí, nên tu tập xen lẫn, sinh lên nămTịnh cư v.v...

4. Tạp Huân tu định, tán hữu lậu, nghĩa là A-la-hán xã quả phước của phước mạng, hành tư mạng.

5. Tạp huân tu định, tán vô-lậu, nghĩa là người Nhị thừa và biến dịch sinh tử của Bồ-tát từ bảy địa trở xuống.

Trong tạp tu thứ ba này, hữu lậu là hai bên, một sát-na vô lậu ở giữa, gọi là tu thành mãn, như thân phàm phu tạo nghiệp năm Tịnh cư. Gieo trồng nhậm vận (tự tại) ở trong thân, chỉ có thể cảm thiên xứ cõi dưới. Do khởi mong muốn, huân tu thành tựu, viên mãn. Với sức định

vô lậu, giúp cho hạt giống nghiệp xưa, khiến cho thế lực thù thắng, sinh lên năm Tịnh cư. Cho nên chẳng phải hữu lậu, mà là ở giữa, vì thể lực yếu kém, tức không đồng với tạp tu của Tiểu thừa. Nghĩa là Tỳ-đàm v.v... nói rằng: “Trước, khởi mười sáu hạnh quán vô lậu, nhiều niệm nối tiếp nhau. Kế là nhập mười sáu hạnh quán hữu lậu, cũng nhiều niệm tiếp nối nhau.

Như thế, xoay vần dần lược hạnh duyên, cho đến vô lậu, hữu lậu đều có hai sát na, gọi là phương tiện thành tựu. Sau đó, lại khởi một niệm vô lậu, rồi lại khởi một niệm hữu lậu, là đạo Vô gián. Kế lại khởi một niệm vô lậu, là đạo giải thoát, gọi là huân thành năm phẩm. Tên huân tu có ba tâm, tức dùng hai đầu, huân tu vô lậu, vì hữu lậu ở khoảng giữa.

Lại nữa, một niệm hữu lậu đầu tiên là đạo gia hạnh dẹp bỏ chướng định. Niệm vô lậu tiếp theo là đạo Vô gián chính là diệt trừ chướng định. Lại một niệm hữu lậu kế là đạo giải thoát. Cho nên huân tu viên mãn. Nếu lấy hữu lậu làm khoảng giữa, vô lậu là đầu, sau, thì ha lấy vô lậu làm gia hạnh hữu lậu làm đạo Vô gián được ư? Kế là giải thoát ở sau cuối, vì là năng giúp đỡ, nên được giúp đỡ thuận nhau.

“Như có một người đã được hữu lậu và bốn tĩnh lự vô lậu, v.v... Người huân tu định, phải có được bốn thứ định tĩnh lự hữu lậu, vô lậu, mới bắt đầu huân tập trước, dùng định vô lậu thứ tư, để huân tu hữu lậu của đương địa. Kế là nhập định vô lậu thứ ba, huân tu hữu lậu của đương địa, cho đến Sơ định. Từ thượng lưu chảy xuống địa dưới, nên nói như thế.

Theo thứ lớp văn dưới đây, huân tu định có năm:

1. Đẳng chí được tự tại.

2. Được thọ quả tự tại của Đẳng chí, hiên pháp lạc trụ.

3. Vì được đạo bất thối kia.

4. Vì được tu đạo đối trị dẫn sinh công đức.

5. Vì được sinh Tịnh cư.

Nay, trong văn này lược nếu hai định trước: Nếu đối với nơi chốn này, thời gian này, sự việc này, người muốn nhập các định v.v... Thới Luận sư nói: “Thân sở y, danh, xứ v.v....”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Thân được trụ dựa vào danh, xứ, khởi định sáng, tối, v.v... thời tiết, v.v... danh, thờiđiểm, tùy theo “duyên” bất cứ cảnh nào, đều gọi là sự.

“Nếu có thủ khác”. Nghĩa là chi thủ có nghiệp tàn dư nhuận sinh, mà chết đi tức là sinh Tịnh cự.

Quả của Đẳng chí có hai:

1. Được quả công đức.
2. Sinh quả Tịnh cư.

Trong sự sai khác của tu sinh có bốn:

1. Sinh nhân.
2. Nhiễm lùi, thiện tiến tới.
3. Chỗ tu nhân.
4. Nói về sự sai khác.

Đã sinh Tịnh cư kia xong, nếu khởi vị ái, tức là lui sụt mất, nghĩa là chẳng phải là định trong địa trên, có thể có lui sụt, mà do nhiều vị ái làm hao hụt bớt mạng sống lâu, gọi là "tức là sụt mất", đây là lui sụt sinh.

Năm môn của địa này, đã phân biệt rộng trung, thượng xong; Ba đoạn giải thích về bốn môn xong. Đoạn thứ tư dưới đây, sẽ giải thích về cương yếu tông chỉ của các kinh. Sau cùng, nói về các nghĩa.

Văn chia làm hai:

1. Giải thích tông yếu, tức giải thích thuyết trước, nêu chung bốn môn. Ba thứ sau trong tĩnh lự; giải thoát, đẳng trì, Đẳng chí, do bốn tĩnh lự trước đã giải thích.

2. Quyển mười ba sẽ giải thích về các nghĩa:

Hai đoạn này, đều giải thích nghĩa của các môn trong kinh, vì mỗi môn đều có riêng, nên chia thành hai thứ:

Trong thứ đầu, chia làm ba:

1. Nêu thuyết dưới.
2. Tùy từng thuyết, giải thích riêng.
3. Kết chung.

Trong giải thích riêng có ba:

a. Giải thích về giải thoát.
b. Giải thích về đẳng trì.
c. Tam-ma-địa trở xuống.

3. Giải thích Đẳng chí, 5 hiện thấy Tam-ma-bạt-để trở xuống. Môn đầu có bốn:

1. Giải thích danh từ giải thoát.
2. Giải thích thắng xứ
3. Giải thích biến xứ.
4. Phân biệt chung.

Dù thắng xứ, biến xứ nhưng y theo phần nêu ở trước mà nói thì đều tồn tại ở môn Đẳng chí.

Nay, vì dựa vào thứ lớp của tu sinh, nên kế đây sẽ nói về giải thoát.

Ở trước, do tùy theo người khác mà tạp khởi dẫn sinh, hoặc vì tùy theo nghĩa vượt hơn, nên lìa giải thoát, nhập môn Đẳng chí. Vì giải thoát, trừ chướng có công dụng hơn hết, nên nêu môn riêng.

Nay, vì đầu tiên tu thứ lớp, tất nhiên là như thế, cho nên nói về môn không trái nhau.

Tám giải thoát, dùng chín môn để nói. Trong văn có hai:

1. Nêu số, giải thích danh.

2. Nói về hành tướng của số, nêu số giải thích danh:

Hữu sắc quán các sắc giả thoát, cho đến diệt tận, thân giải thoát tác chứng đầy đủ là trụ.

Theo luận Câu-xá quyển 29 nói: “Đầu tiên gọi là trong có tưởng sắc, quán tưởng giải thoát sắc ngoài. Vì quán thêm nên đặt tên là quán tưởng.

Trong chưa dẹp bỏ kiến, nghĩa là tưởng sắc gọi là trong có sắc, chỉ quán cảnh ngoài, gọi là quán sắc ngoài. Đại thừa thì không thế, chưa lìa dục cõi Sắc, dù là người đã lìa kiến, nhưng tưởng sắc được an lập hiện tiền, gọi là hữu sắc. Quán chung trong ngoài, gọi là quán các sắc.”

Hỏi: “Luận Hiển-Dương v.v... gọi là trong có sắc giải thoát của tưởng sắc, vì sao trong đây không nói chữ “nội”, chỉ nói “có sắc”

Ngài Tam-tạng nói: “Kinh luận bản Phạn, “nhã nhã đại”, đều không có chữ “nội”. Người dịch thêm chữ “nội”, về nghĩa cũng không ngại.”

Luận sư Bị nói: “Đâù tiên chỉ giải thoát về thể của cảnh, chưa giải thoát loại của cảnh. Sắc nghĩa là sắc của cõi Sắc, thể loại trong giải thoát thứ hai đều thoát, nên gọi là ngoài.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: xưa nói: “Trong có tưởng sắc quán sắc ngoài”ở đây, cho là không đúng. Vì rằng có sắc chẳng phải chỉ ở trong; các sở quán (đối tượng quán) chẳng phải chỉ ở ngoài.

Nay, theo luận Hiển Dương, có tưởng sắc nghĩa là dựa vào định có sắc, vì ý giải tư duy, các sắc là quán các sắc trong ngoài.

Nói “không có tưởng sắc, nghĩa là dựa vào định không có sắc, ý giải tư duy.

Ngoài, nghĩa là trừ các căn như nhãn v.v..., vì ý giải tư duy sắc khác. Y theo sự thật, hai môn đầu quán chung trong, ngoài mà có kiêm chánh, chỉ vì muốn chỉ bày rõ môn giải thoát thứ hai vì đã lìa dục sắc, nên nêu riêng trong không có tưởng sắc, vì giải thoát đầu tiên kia chưa

lìa sắc dục, trong ngoài đều có sắc, nên chỉ nói có sắc. Gọi là trong có sắc, về lý đâu có hại gì?

Trong không có tưởng sắc, quán các sắc ngoài. Nghĩa là Tiểu thừa kia nói: “Trong đã dẹp bỏ tưởng sắc. Chỉ quán cảnh ngoài, gọi là quán sắc ngoài.”

Hai môn giải thoát trên được nói là quán, vì trong các sắc đã được biến hóa tự tại, vì ý giải tư duy, chỉ bày rõ ràng tưởng kia.

Giải thoát, nghĩa là khả năng giải thoát làm thay đổi các chướng ngại.

Theo luận Đối-pháp nói: “Trong, nghĩa là thân trong, đã dựa vào định Vô Sắc, dẹp bỏ kiến, nghĩa là tưởng sắc, gọi là trong không có sắc”, không đồng với luận này.

Ở đây Luận sư Bị nói: “Khi chưa lìa dục, tự thấy, gọi là sắc trong; thấy phi tình khác, gọi là ngoài. Nhưng khi đã được lìa tham dục của cõi Dục rồi, ở trong định cõi Sắc đều quán về sắc của cõi Dục, cõi Sắc, cho nên, sặc tự, tha hợp gọi là sắc ngoài.”

Luận sư Thới nói: “Sắc dụ trên sắc của hai cõi chưa lìa, gọi là trong có sắc. Nếu đối với thân trong này, khi đã được lìa dục, tức nói là thân trong, gọi là sắc ngoài, vì không có sắc dục, không chỉ quán sắc ngoài thân, gọi là ngoài.

Thân Tịnh giải thoát, tác chứng cụ túc trụ: Tịnh, nghĩa là lìa tám thức chướng trong tĩnh lự thứ tư. Xả niệm viên mãn trong sạch, gọi là tịnh. Quán này quán chung cảnh tịnh, bất tịnh. Luận Hiển Dương chép: “Tịnh nghĩa là hoàn toàn ý giải tư duy sắc mầu nhiệm tịnh.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Môn tùy chuyển lý, hoặc dựa vào quán tịnh, bất tịnh kia, vì đối đãi nhau, thể nhập vào nhau, nên về sau, trở thành một vị sắc tịnh là luận.”

Luận Đối-Pháp nói: “Sắc tịnh bất tịnh ở trong, xoay vần đối đãi nhau v.v...

Giải thoát; là chủ thể giải thoát (năng giải thoát) tịnh, bất tịnh, biến hóa, sinh khởi phiền não chướng. Đây là công dụng gia hạnh khi biến hóa, gọi là phiền não chướng ngại tâm. Cho nên hai giải thoát trước tùy theo đối với chướng của một sự biến hóa. Trong đối tượng giải thoát tịnh, bất tịnh này đã có chướng rất tự tại của công dụng gia hạnh của biến hóa Thân, là thân ý, tác chứng, là do đối với trí đoạn, được tác chứng. Các căn được cảnh, chỉ có thân căn, hợp gần thân và chứng ý giải tư duy của hai môn giải thoát trước hãy còn xa, cho nên gọi là quán.

Môn giải thoát thứ ba này, trừ chướng trên hết, gọi là thân tác chứng.

Đối-Pháp nói: “Tám thứ này gọi là thánh trụ, vì là chỗ các thánh ở. Tuy nhiên các bậc thánh phần nhiều trụ ở thứ ba thứ tám, vì hai xứ này vượt hơn, nên đều ở một bên trong hai cõi.

Trong kinh Thế Tôn nói: “Thân tác chứng đối với cõi Sắc, Vô Sắc chướng đã dứt không còn thừa, chứng được “chuyển y”vượt hơn sáu cõi còn lại.

Cụ túc trụ, là căn bản viên mãn của tĩnh lự thứ tư. Thứ tám cũng thế. Hữu đảnh viên mãn, tên khác có thể hiểu.

Nay, trong văn này chỉ giải thích tên chung bảy giải thoát ở trước, đối với đã giải thoát, sinh ra thắng giải nghĩa là bảy pháp sở quán phải lìa nhiễm phiền não chướng của địa kia, mới bắt đầu tu, được gọi là đã giải thoát.

Nay, quán cảnh kia được trừ chướng của định, khởi công đức thần thông mà sinh thắng giải, nên gọi là giải thoát.

Giải thoát thứ tám, trái bỏ tưởng thọ. Nghĩa là trước kia, xa đạo Vô gián, dù đã diệt chướng của tưởng, thọ, nay, mới được gọi là giải thoát. Lúc chính thức khởi giải thoát, chỉ tạm trái bỏ tưởng, thọ, gọi là giải thoát chướng định, chẳng phải thế gian, nơi chốn mới giải thoát chướng định mà trước đó đã lìa.

Thứ hai trong phần nói về tướng, chỉ nói bảy giải thoát. Về sau đến môn Đẳng chí, mới giải thích thứ tám.

Nói người sinh cõi Dục v.v.... giải thích nghĩa có sắc. Ở đây nói người mới tu, chưa lìa nhiễm sắc. Nếu người đã lìa, người thấy tưởng sắc an lập hiện tiền, gọi là hữu sắc.

Người kia trong đối tượng giải thoát như thế, đã được giải thoát, là giải thích về nghĩa giải thoát.

Sắc sở quán kia, vì đã được giải thoat trong giải thoát dục ở cõi Dục, tức đối với các sắc cõi Dục, do có tác ý tư duy v.v... tướng sáng suốt. Đây là nói về nghĩa quán, không đồng với khởi tưởng bất tịnh của tông Tiểu thừa.

Nay, vì ở đây nói quán tưởng sáng suốt, nên có hai nhân duyên, gọi là có sắc:

1. Vì sinh cõi Dục, được định cõi Sắc.

2. Vì đối với ánh sáng mà làm thắng giải.

“Các sắc cõi Dục bị chế ngự một ít sắc v.v... đối với các thắng xứ”. Đây là đáp sắc sở quán, tức cảnh thắng xứ, lý do thắng giải đầu

tiên do tưởng mà quán.

"Hoặc tốt, hoặc xấu v.v... ". Đây là đáp về hành tướng.

Ba giải thoát trước, dẫn thắng xứ; biến xứ. Thần thông của các thánh, bốn giải thoát sau, tùy thích ứng, có thể dẫn công đức vô tránh v.v..., nghĩa là người sinh cõi Dục, đã lìa dục cõi Sắc. Đây là giải thích nghĩa "trong không có tưởng sắc". Ở trước kia dựa vào định của Không xứ, vì đã lìa nhiễm cõi Sắc, nên định của cõi Vô Sắc không hiện ra. Đây là giải thích nghĩa quán các sắc ngoài. Vì Vô Sắc không thể quán các sắc, dựa vào định cõi Sắc,vì hiện quán các sắc ngoài, nên định Vô Sắc không hiện trước.

Trên nói chưa được định Vô Sắc, chưa lìa dục cõi Sắc, quán các sắc ngoài, gọi là giải thoát ban đầu.

Đã được định Vô Sắc; nghĩa lìa dục cõi Sắc, quán các sắc ngoài, gọi là giải thoát thứ hai: Đây là dựa vào nghiệp đầu tiên mà nói. Do đều giải thoát (câu giải thoát), nghĩa là vì nhất định được sơ giải thoát. Nếu trước không nhập định Vô Sắc, thì chưa dẹp bỏ kiến là tưởng sắc, tạo ra tướng ánh sáng mà quán các sắc là sơ giải thoát. Nếu trước kia nhập định Vô Sắc, đã dẹp bỏ kiến là tưởng sắc, tạo ra tướng ánh sáng mà quán các sắc là sơ giải thoát. Nếu trước kia nhập định Vô Sắc, đã dẹp bỏ kiến là tưởng sắc, không tư duy tướng ánh sáng, chỉ quán tốt, xấu v.v... trong sắc ngoài là giải thoát thứ hai. Cho nên trong đây nói: "lại không tư duy tướng ánh sáng của đối tượng tưởng kia, vì quán thành tựu dần, nên chỉ sinh thắng giải đối với sắc ngoài.

Do "câu giải thoát"này, nghĩa là cũng thành mới giải thoát.

Đối-pháp giải thích sơ giải thoát: "Ở trong chưa kịp trừ kiến, là tưởng sắc, tức sơ tập nghiệp, Nghĩa là hoặc hiện an lập kiến là tưởng sắc, tức mãn nghiệp. "Câu giải thoát"v.v... đã khởi giải thoát. Ở thân trong kia, dù đã xa lìa dục, an lập tưởng sắc mà thể hiện ở trước, vì quán sắc ngoài."

Luận Đối-Pháp giải thích giải thoát thứ hai, rằng: Trong đã chế phục kiến là tưởng sắc, là sơ nghiệp, nghĩa là hoặc hiện an lập kiến, là tưởng Vô Sắc, là mãn nghiệp, "câu giải thoát", là nghĩa đã khởi giải thoát, y như thuyết trước nói. Lại không tư duy tưởng ánh sáng của tưởng kia, chỉ tác thành thắng giải đối với sắc ngoài, là giải thích về nghĩa quán.

Nếu đối với sắc này, đã được lìa dục, nói sắc kia là ngoài, thì chính sắc đã lìa nhiễm này, do ra khỏi nhiễm, nên gọi là ngoài. Quán tất cả các sắc này là cảnh, gọi là quán sắc ngoài, không chỉ quán trần

ngoài, gọi là quán sắc ngoài. Nếu y cứ theo Đối-pháp thì thân trong gọi là nội, trần ngoài gọi là ngoại. Quán trần là cảnh, gọi là quán sắc ngoài. Thuyết kia nói hai nghĩa nội ngoại, vừa đồng với tông Tiểu thừa. Vì dựa vào định Vô Sắc, lìa nhiễm sắc trong, khác với tiểu thừa kia.

Hai giải thoát trên, theo Câu-xá nói: “Sơ Tĩnh lự, nhị tĩnh lự có thể diệt trừ hiển sắc tham trong sơ tĩnh lự cõi Dục. Quán Bất tịnh kia có thể tạo nên thuyết này.

Nay, tạo nên tướng ánh sáng v.v..., luận Hiển Dương quyển 20 chép: “Hai giải thoat này dứt trừ chương của biến hóa, vì được tự tại đối với biến hóa, nên tu hai giải thoát. Vì biến hóa đã thông suốt quả hữu của bốn tĩnh lự, nên hai giải thoát đầu dựa chung bốn tĩnh lự, đồng với luận Thành Thật: vẫn ở căn bản, chứ chẳng phải ở các địa cận phần. Tiểu thừa kia ưa hướng đến tu, đều không có quả chung. Đây là chấp nhận Dự tu vì có quả chung, nên trong tịnh giải thoát đã được xã niệm viên mãn, thanh tịnh. Đây là giải thích nghĩa “Tịnh”. Lìa lỗi trong một sát-na, gọi là “thanh”lìa lỗi nối tiếp nhau, gọi là “Bạch”. Do tịnh giải thoát này mà được nương tựa, tu tập hạnh thánh thanh tịnh, viên mãn gọi là người tịnh giải thoát. Đây gọi là định thứ tư, đối với bốn màu như xanh v.v... hễ tùy quán một sắc tạo thành kiến giải thanh tịnh. Cũng có thể quán chung cả bốn sắc tạo nên kiến giải thanh tịnh như quán hoa, cây. Về sau, trong thắng xứ, mới quán riêng bốn sắc.

Trong đây nói vì được xã niệm thanh tịnh, nên dưới đây lại dùng ba nghĩa để giải thích về tên thanh tịnh này:

1. Nghĩa là vì đã vượt qua các khổ, vui, nên loạn động, yên tĩnh, sẽ mòn dần. Cho nên tịnh giải thoát chỉ ở căn bản thứ tư, chứ chẳng phải cận phần. Tịnh giải thoát này trong cũng không có sắc, mà quán sắc ngoài, vì trước đã nói, nên ở đây lược qua.

2. Kế là giải thoát của bốn Vô Sắc, đều đã lìa dục của địa mình, dựa vào địa căn bản, quán lại cảnh của mình với tư duy thắng giải, sao cho chướng càng xa, dẫn sinh công đức thù thắng, gọi là giải thoát. Nhưng nay văn luận nói, hai giải thoát của không, thức được gọi là lìa dục của mình, là vì ảnh lược trong thân Vô học mà nói. Theo thuyết trước, nên nói lìa tự dục. Nếu dựa vào hữu học v.v... mà được, thì không cần phải lìa nhiễm, nên ở đây không nói.

Lại, không Thức xứ nói là tư duy địa mình, do hai thứ đó gọi là tự địa.

Vô sở hữu xứ lấy thức không có làm tên cho tự địa, nên tư duy thắng giải ở thức xứ. Giải thoát Hữu Đảnh cũng thế.

Ba địa dưới gọi là tưởng sinh xứ: Tư duy, thắng giải cùng khắp xứ này, chỉ ở căn bản, chẳng phải ở địa cận phần.

Trên, đã dựa vào hai môn luận để phân biệt.

3, Nêu ra thể tánh, quyển bảy mươi ba chép: "Thế gian, xuất thế gian trong năm pháp, thì chánh trí là tự tánh. Hữu lậu, thuộc về chánh trí thế gian trong phân biệt. Vô lậu tức trí vô phân biệt, thuộc trí hậu đắc, chỉ lấy tuệ làm tánh "duyên"sắc, phi sắc và cảnh chân như, lìa các chướng của định, dẫn sinh thắng đức, các trí khác chẳng thể được.

Nếu tương ứng với thể, thì bảy giải thoát đầu là tánh của bốn uẩn, tánh của năm uẩn quyến thuộc; hai mươi hai pháp định Diệt tận của giải thoát tứ tám, vì trước kia đã hun đúc hạt giống của tâm nhàm chán làm tự thể.

4. Các duyên cảnh: Nghĩa là hai giải thoát đầu lấy tướng hiển sắc và tướng chân như làm cảnh sở duyên. Giải thoát thứ ba lấy tướng nhiếp thọ và tướng chân như làm cảnh sở duyên.

Tướng nhiếp thọ. Nghĩa là với sắc tịnh, bất tịnh bên trong lần lượt đối đãi nhau, lần lượt hội nhập nhau, lần lượt là một vị. Như Đối-Pháp nói: "Bốn giải thoát kế, mỗi giải thoát đều lấy tự tướng và chân như làm cảnh. Bốn giải thoát kế chỉ Vô Sắc làm cảnh, vì dứt chướng này, khởi quán hạnh này. Giải thoát thứ tám không có đối tượng duyên.

5. Phàm, thánh được phân biệt Có nghĩa nói: "Bảy giải thoát đầu thì phàm thánh đều được, giải thoát thứ tám chỉ có bậc thánh được, vì chỉ có vô lậu. Quyển bảy mươi ba chép: "Phàm phu, bậc thánh đồng được ba giải thoát đầu, nhưng có sai khác. Thông của hai đạo nội, ngoại được không có sai khác, trừ chướng biến hóa vì được tự tại. Nhưng Du-Già quyển thứ mười lăm cho rằng: "Ba giải thoát đầu vì được tự tại đối với tất cả sắc, nên có thể dẫn phát thần thông các bậc thánh, không chung với tất cả phàm phu".

Luận đó tự nói là việc của Bất hoàn A-la-hán làm, không nói phàm phu không thực hiện ba giải thoát đầu.

Bốn giải thoát kế: Luận Đối pháp nói: "Sở đắc của đệ tử bậc thánh, nếu được đắc ý, nghĩa là đệ tử bậc thánh, thì phàm phu cũng được".

Có nghĩa: "Chỉ ba thông trước, nội đạo, ngoại đạo, phàm, thánh đều được. Luận chỉ nói phàm phu được. Năm thông sau, chỉ bậc thánh được. Luận nói đệ tử bậc thánh không nói phàm phu.

6/ Sự sai khác của việc lìa chướng. Luận Hiển Dương quyển hai mươi chép: "Đối trừ sáu chướng:

1/ Chướng biến hóa. Đối tượng trừ của hai giải thoát đầu, chủ thể biến, chủ thể hóa, do quán ánh sáng, mầu nhiệm đặc biệt, vô ngại và được ít nhiều v.v..., vì được tự tại.

2/ Chướng tột độ hiện pháp lạc trụ.

3/ Đối tượng dứt trừ. Luận Đối-Pháp chép: "Chướng chủ thể đoạn sắc tịnh, bất tịnh, biến hóa, và phiền não ở trong đây sinh khởi chướng, tức công-dung-gia-hạnh đối với sắc tịnh, biến hóa, với sắc bất tịnh, thì biến hóa mâu thuẫn nhau.

Thể tức tánh vô ký cứng, nhám gọi là phiền não. Ba chướng qua, lại, đối tượng dứt trừ của giải thoát thứ tư. Do các sắc là không, chẳng có chướng ngại, là phương tiện đã nhập Địa căn bản của bốn định cõi Sắc, qua, lại tự tại.

4/ Chướng công đức thù thắng của dẫn vô tránh v.v... do đối tượng trừ của thức, một thể của các côntg đức vượt hơn kia chính là Thức. Đây là phương tiện khởi tĩnh lực thứ tư, phát các công đức.

5/ Chướng các lậu và hữu. Lậu, nghĩa là "hữu" phiền não, nói là Hữu-Đảnh. Phiền não này tức hai pháp "hoặc", "khổ", được dứt trừ do giải thoát thứ bảy, thứ sáu. Giải thoát thứ sáu chính là chủ thể dứt trừ. Giải thoát thứ bảy dứt trừ chúng, khiến cho lìa hẳn.

6/ Chướng sáu vắng lặng, tối cực trụ, vì Diệt định, vắng lặng, trụ rất vượt hơn là đối tượng dứt trừ của giải thoát thứ tám.

Quyển mười lăm chép: "Năm giải thoát sau, chỉ nói chủ thể dẫn tưởng, thọ, diệt, Đẳng chí. Nghĩa là dựa vào địa vị thành tựu viên mãn, cũng không trái nhau.

7/ Dựa vào thân khởi: Thân ba cõi khởi năm giải thoát sau, vì cho rằng cõi Vô Sắc khởi diệt định.

Ba giải thoát đầu, nghĩa "hiểu" chỉ khởi ở cõi Dục, vì sức giáo. Luận quyển này nói: "Do hai nhân duyên gọi là hữu sắc, nghĩa là vì sinh cõi Dục".

Nghĩa "Hữu" không đúng, vì khởi ở cả hai cõi. Đầu tiên tu giải thoát, Biến Xứ là quả, tất nhiên ở cõi Dục, như đạo lý ở trước. Về sau, khi được thành mãn, Biến Xứ là nhân, giải thoát là quả, đâu ngại gì cõi Sắc cũng được khởi sau? Há sinh cõi Sắc, không được gọi là "hữu sắc" mà chẳng tu chung ư?

8/ Hai được: Nghĩa là trong thân Phật và Độc-giác vì đều là lìa dục đắc, nên ở trong thân đều là gia hạnh đắc, vì phải lìa nhiễm của Địa đó, rồi về sau, mới tu đắc.

Chín "hữu"vô lậu. Ở thân Phật đều vô lậu; Thứ tám trong thân

khác chỉ có vô lậu, bảy còn lại có cả Hữu lậu, Vô lậu. Thông, là vì lấy hai trí thế gian, xuất thế gian làm thể. Thứ mười lăm ở dưới lại nói rộng.

Kế là tám Thắng xứ, dùng ba môn để nói:

1/ Giải thích danh: Trước, nêu sau, giải thích.

a/ Trong có tướng sắc, quán sắc ngoài ít, hoặc tốt, hoặc xấu, hoặc kém, hoặc hơn. Đối với các sắc kia, biết vượt hơn, thấy vượt hơn hoặc tưởng như thật.

b/ Trong có tưởng sắc, quán sắc ngoài nhiều.

c/ Trong không có tưởng sắc, quán sắc ngoài ít.

d/ Trong không có tưởng sắc, quán sắc ngoài nhiều. Ba thứ sau này hoặc tốt, hoặc xấu v.v..., đều nói như thuyết đầu.

Bốn Thắng xứ sau đều trong không có tưởng sắc, nhưng quán sát sắc ngoài, bốn thứ xanh, vàng, đỏ, trắng có khác nhau.

Trong đây nói, trong có tưởng sắc, trong không có tưởng sắc v.v... như đã nói trong giải thoát.

Hữu sắc trong giải thoát ở trước không nói là “nội”. Nay, nói “nội”, ở trước giả thiết rằng, dù ở thân trong thấy có tưởng sắc, là vì tất cả nhiễm sắc đều chưa lìa, chỉ nói có sắc mà không nói “nội”, tức lấy tất cả sắc này để làm cảnh giới. Vì khởi tướng ánh sáng, chưa xuất ly nhiễm sắc, nên gọi là quán các sắc. Hoặc quán các sắc trong ngoài, không thể gọi là quán sắc ngoài.

Nay, Thắng Xứ này chỉ quán chẳng phải sắc căn, không quán sắc căn. Vì trong có sắc căn, nên gọi là trong có sắc, khác với thuyết trước nói.

2/ Nêu ra thể: -Đối pháp, Hiển-Dương đều nói rằng: “Hai Thắng Xứ đầu, là do giải thoát đầu tiên phát ra; hai Thắng Xứ kế là do giải thoát thứ hai phát ra; bốn Thắng Xứ sau, là do giải thoát thứ ba phát ra.

Hai tưởng tịnh và bất tịnh đầu trong tịnh giải thoát, xoay vần đối đãi nhau, xoay vần hội nhập nhau.

Sự lần lượt như thế, tổng hợp tất cả sắc làm thành một vị. Vì tưởng thanh tịnh được giải thích là xoay vần một vị.

Bốn Thắng Xứ sau, là do giải thoát thứ ba phát ra. Tám thể này chính là ba giải thoát trước.”

Hỏi: “Nếu vậy, thì ba giải thoát trước có gì khác với tám Thắng Xứ?”

Luận Câu-xá chép: “Trước, tu giải thoát chỉ có thể trái bỏ, sau, tu Thắng-Xứ, có công năng chế ngự sở duyên. Tùy đối tượng lạc mà quán,

hoặc tu không khởi.

Nay giải thích: "Trước là tu ba giải thoát trước, dứt trừ hai thứ chướng. Do đây, có thể sinh ra sự nhận biết vượt hơn, thấy vượt hơn, gọi là Thắng-Xứ.

Tu thành mãn. Nghĩa là do tám Thắng-Xứ được khuất phục vượt hơn đối tượng duyên, khiến cho ba giải thoát đầu được thanh tịnh, đây là sự sai khác của giải thoát Thắng-Xứ".

Hỏi: Vì sao giải thoát biến xứ có cả quán phi sắc? Trong tám thắng xứ chỉ có quán các sắc?

Đáp: "Lìa chướng, quán khắp sắc, phi sắc v.v... Lúc chế phục cảnh vượt hơn, tướng sắc khó chiết phục vượt hơn, vì tốt, xấu khó khuất phục hơn. Khuất phục vượt hơn sắc rồi, vì đối với Vô Sắc cũng được tự tại, nên từ khó chế ngự vượt hơn, chỉ lập Thắng-Xứ sắc.

3/ Dựa vào cảnh phân biệt. Bốn Thắng-Xứ sau, chỉ "duyên" Hiển sắc của sắc, vì hình sắc kia không có tự thể, vì thuộc về Hiển sắc. Giả hiển không có tự thể, chỉ vì bốn thật, nên chỉ quán bốn.

Bốn đối tượng duyên trước: Thinh, hương, vị, xúc đã được dựa vào nhóm sắc. Dùng hai giải pháp đầu để "duyên" tướng ánh sáng và vì kém, hơn, tức bốn Thắng-Xứ đầu, quán ánh sáng của sắc giả, chính là Hiển sắc giả.

Do thể thanh tịnh vì thuận với biến hóa, nên quán riêng, sắc, vì giải thoát thứ hai "duyên" tất cả Xứ sắc, nên Thắng-Xứ thứ ba, thứ tư cũng quán Xứ sắc kia hoặc ít, nhiều... Nhưng vì hình lượng của hữu tình, phi tình có nhỏ, lớn, trong, ngoài, khác nhau, nên chia thành ít, nhiều.

Dựa vào Hữu sắc và Vô Sắc đều, "duyên" hai cảnh, được chia thành bốn thứ. Vì các Thắng-Xứ không bớt, không thêm, nên luận Đối Pháp chép: "Sắc ít nghĩa là sắc của số hữu tình, vì lượng của chúng nhỏ.

Sắc nhiều, nghĩa là sắc của số phi tình, vì lượng của chúng lớn".

Trong luận Hiển Dương, chỉ dựa vào dụng cụ tiền của, chẳng phải dụng cụ tiền của để chia thành nhiều ít".

Nay, ở đây, lấy hữu tình và dụng cụ tiền của hợp gọi là ít; cung điện v.v... gọi là nhiều, vì số lượng riêng, nên mỗi số lượng đều y cứ vào một nghĩa cũng không trái nhau. Tốt xấu, hơn kém v.v... đều dựa vào sự khác nhau của sắc ít, nhiều, cho nên, không lập riêng. Tuy nhiên bốn Thắng-Xứ đầu ở cõi Dục quán đủ bốn trần đồng với nhóm sắc xứ. Trong cõi Sắc, chỉ quán thinh, xúc, đồng với nhóm sắc xứ. Theo hai giải thoát đầu vì quán trần sắc, nên trong bốn Thắng-Xứ đầu, quán đủ cảnh

sắc.

Luận nói sắc kém. Nghĩa là thinh, hương, vị, xúc.

Sắc không vừa ý. Ở đây nói cõi Dục có sở y (đối tượng nương tựa) của thinh v.v... đồng với nhóm sắc xứ, gọi là sắc kém v.v..., là bốn sở quán (đối tượng quán) đầu; vì bốn thứ như thinh v.v... là cảnh của Thắng-Xứ. Luận này nói: "Bốn hiển sắc này bao gồm: Tiền của, dụng cụ, cung điện v.v... của hữu tình, nghĩa là bốn sắc tốt, xấu, kém, hơn, gọi là Hiển sắc, tức số lượng ít, nhiều ở trước là sắc của tình v.v..., nên chẳng phải thinh v.v.... Do đối với Sắc Xứ dẹp bỏ tự tại, đối với bốn trần khác, cũng không biến hóa. Hoặc hai giải thoát đầu, dù chỉ mới quán sắc dẫn sinh bốn Thắng-Xứ, nhưng Thắng-Xứ khởi về sau, quán bốn trần, dẹp bỏ tự tại, dẫn sinh giải thoát. Giai vị thành mãn sau, lại chỉ quán cảnh ánh sáng v.v... của sắc, có thể làm biến hóa. Cho nên, luận Hiển Dương chép: "Vì do ba giải thoát, nên được định vượt hơn tự tại. Do được định đó rồi, mới nói sắc vượt hơn tự tại, thành tựu. Đây là lấy Thắng-Xứ làm nhân, giải thoát làm quả, vì đầu tiên tu, về sau mới mãn, có khác nhau, nên luận chỉ nói bốn Hiển. Sắc này chứ chẳng phải sắc xứ hiển. Nghĩa là sắc kém hơn chữ thinh, hương, vị, xúc.

Sở quán (đối tượng quán) sáng suốt, rõ ràng, gọi là Hiển sắc. Chẳng những lấy sắc mà cũng lấy chân như làm sở duyên. Quyển bảy mươi hai chép: "Vì tư duy về tưởng của sắc, chân như, nên được sự thấy biết, vượt hơn. Phàm phu thì không như thế.

Nói lược về nghĩa xong, văn chia làm hai:

1/ Giải thích danh từ Thắng-Xứ.

2/ Giải thích riêng về nghĩa ít, nhiều v.v.... Xứ, là sở duyên (đối tượng duyên). Thắng, là "năm duyên" (chủ thể duyên).

Văn đầu tiên có ba:

1/ Nêu.

2/ Phân biệt.

3/ Chỉ rõ sự sai khác.

Biến Xứ thứ ba, dùng bốn môn để nói:

1/ Giải thích tên. Trước, là giải thích tên chung, sau là tên riêng.

Về sự của thắng giải. Nghĩa là giải thích về nghĩa "Xứ". Vì tùy đối tượng thích ứng,tức cảnh giải thoát ở trước.

Sinh thắng giải khắp. Nghĩa là giải thích nghĩa "Biến", đây là thắng giải giả tác động tưởng khắp, đây là giải thích tên chung.

Nêu danh. Nghĩa là đất, nước, lửa, gió, xanh, vàng, đỏ, trắng, không xứ, khức xứ. Như kinh nói: "Nghĩa là Biến xứ đất. 1/ có thể giải

thích rõ trên, dưới và bên cạnh không có hai vô lượng. Như thế, cho đến Thức biến trên, dưới và bên cạnh không có hai vô lượng v.v....

Trong đây chỉ giải thích không có hai vô lượng. Ngoài ra, như luận Hiển Dương quyển tư nói:

2/ Nếu thể tánh: Câu-xá nói: "Tám Biến-Xứ đầu chỉ được phát ra từ giải thoát thứ ba. Hai Biến-Xứ sau, tức hai giải thoát của Không, Thức kia.

Nay, tám Thắng-Xứ ban đầu lấy Tuệ, hai Thắng-Xứ sau, bốn uẩn làm tự tánh. Tám Biến-Xứ đầu vì thiện, thanh tịnh, nên năng dẫn thần thông, Thắng giải của Hiền, Thánh và chuyển biến thần thông. Dù hai thông dựa vào bốn địa mà có, nhưng không thể tùy theo sự thích ứng.

Từ hai giải thoát ban đầu mãn, vì chỉ có thứ ba. Luận này nói: "Các Biến-Xứ hữu sắc như thế, vì nhất định biên sau của cõi Sắc, nên được phát ra từ giải thoát thứ ba. Về mặt lý, thì đồng với trường hợp chung mà Câu-xá đã nói.

3/ Phế lập: Luận tự giải thích. Du-già lại nói: "Nhưng do chân như "sở y" (đối tượng nương tựa) đầy khắp, "năng y" (chủ thể nương tựa) sắc, phi sắc, cũng lại đầy khắp trong chủ thể nương tựa. Vì tạo sắc "sở y" đầy khắp, nên tạo sắc "năng y" cũng đầy khắp. Chỉ nói Hiển sắc thật trong chủ thể nương tựa đầy khắp, không nói xúc giả "năng y" cũng đầy khắp.

Đã nói sắc cảnh "sở quán" (đối tượng quán), đầy khắp hư không, cũng nói cảnh thức "năng quán" (chủ thể quán) đầy khắp. Đối tượng khác thì chẳng phải đầy khắp, nên chẳng phải Biến-Xứ. Nhưng quyển kinh Niết-bàn ba mươi mốt nói: "Trừ Vô sở Hữu Xứ chấp lửa. Ngoại đạo thờ lửa, cho lửa là trời, họ nói thể của lửa tăng khắp".

Vì lối chấp đó của họ, nên đối với cơ nghi của họ, dứt trừ Biến-Xứ lửa. Lúc vô sở Hữu Xứ có quán sát, quán thức khắp, không có chút sở hữu, đã không có cảnh khắp, cũng gọi là Biến-Xứ.

Nay, trong các luận đều dựa vào tự tại cùng cực, mới tu Biến-Xứ, quán không có chút cảnh sở hữu, vì chẳng phải nhất định quán đối tượng không có thức khắp tất cả, nên không lập Biến-Xứ. Phật vì đối với tên giả kia để nói lên cái thật này".

Hỏi: "Thắng-Xứ dẫn sinh, Biến-Xứ mới khởi. Vì sao Thắng-Xứ không có hai nhân sau, bốn nhân đầu?"

Đáp: "Vì chế phục vượt hơn "sở-duyên", mới sinh quả khắp; vì pháp quả vượt hơn, nên thêm sáu thứ nhân, Thắng-Xứ chỉ dựa vào sự chế phục cảnh thù-thắng, không nói cảnh khác.

Dụng của Biến-Xứ vượt hơn. Văn dưới đây nói về dẫn sinh thần thông v.v....

Thắng-Xứ kém. Nghĩa là chỉ chiết phục vượt hơn đối tượng duyên, không có công năng dẫn sinh công đức rộng. Quyển sáu mươi hai chép: “Tu mười Biến-Xứ, có thể vì năm việc nói rộng như kia.

4/ Cảnh sở duyên: Quyển bảy mươi hai nói: “Lại, mười Biến-Xứ do sức “sở duyên” vượt hơn, nên biết.

Sự khác nhau của tướng Biến-Xứ. Dụng đại chủng này và tưởng chân như là đối tượng duyên. Nếu không như thế, thì “sở duyên” sẽ không khắp, “năng y” lẽ ra cũng không thành đầy khắp. Vì cảnh chân như đầy khắp, nên chủ thể nương tựa cũng được thành tên Biến-mãn.

Lại, tưởng của Không, Thức và Chân-Như là đối tượng duyên, không những chỉ lấy hữu vi làm cảnh, mà nay lại còn lấy Sắc Xứ, Xúc Xứ bốn uẩn và Chân Như làm đối tượng duyên!

Trong phân biệt chung thứ tư có ba:

1/ Giải thích thứ lớp giải thoát, Thắng-Xứ, Biến-Xứ.

2/ Giải thích tác dụng của Biến-Xứ.

3/ Dùng ví dụ để làm rõ thứ lớp của Ba pháp. Về thứ lớp của pháp này đại khái có ba nghĩa:

1/ a/ Một môn tùy chuyển lý, tức môn này.

b/ Môn dựa vào lý chân thật.

Quyển sáu mươi ba chép: “Thắng-Xứ, Biến-Xứ là đạo năng thanh tịnh của các giải thoát”.

Luận Hiển Dương Quyển tư chép: vì “sở duyên” vượt hơn các Thắng-Xứ; vì đối tượng duyên khắp của các Biến-Xứ, nên có khả năng làm cho giải thoát được thanh tịnh, nên biết.

2/ Trong lý chân-thật, a/ Môn mới tu hành tức văn này. b/ Môn sau thành mãn, tức văn khác.

3/ a/ Môn Như-lượng trí tu, tức văn này.

b/ Môn y như lý trí tu, tức văn khác.

Trước, dựa vào trí thế tục khởi tri, kiến vượt hơn rồi, kế là dựa vào trí như lý nhập Biến-Xứ giải thoát.

Thắng giải thần thông. Nghĩa là tùy theo ý giải, đều có khả năng thích hợp. Tác động xa, hiểu gần, thế gian khoảng cánh tay co duỗi là đến Sắc rốt ráo v.v....

Chuyển biến thần thông: Đổi thay thân hình cũ, rồi tạo ra tướng khác lạ.

Lại, Thắng giải thần thông, ý giải tư duy, chuyển biến thần thông,

có thể trở thành sự thật.

Trong phần giải thích riêng về tông yếu của kinh, phần giải thích riêng ở trước có mười một; dưới đây, giải thích về mười môn, thiếu môn thứ mười một, như trước đã giải thích.

Văn trong ba Tam-ma địa được chia ra làm ba:

1/ Thuyết-minh riêng về tướng riêng của Hạnh, Cảnh Tam-ma địa.

2/ Thuyết-minh về tướng hạnh riêng, cảnh đồng của Tam-ma-địa.

3/ Giải thích thứ lớp trước, sau, vấn nạn trở ngại.

Môn thứ nhất, an lập Đế-hạnh. Môn thứ hai, phi an Lập-hạnh. Một môn đầu, Hành của tướng riêng lẻ. Một môn kế, hành của tướng chung, đây là sự khác nhau.

Y theo văn đầu, trước là nêu hành tướng của Không tam-ma-địa, nên biết.

Tánh "Không", đại khái có bốn thứ trở xuống, là giải thích chung về sự sai khác của tánh "Không".

Luận Hiển Dương Quyển hai nói: "Không" có hai thứ:

1/ Hai trí của sở tri. Sở-tri, nghĩa là chúng sinh và pháp. Hai thứ này không có tánh trong tánh Biến Kế Sở chấp. Và cái Vô Ngã khác kia có tánh. Tánh chấp trong các pháp "không", chính là tánh Vô Ngã "có". Tánh Vô Ngã "có", tức là tánh sở chấp (đối tượng chấp của tánh) "không". Tức lấy tánh "có" trong Vô Ngã này và chẳng phải có không có hai, gọi là "Sở Tri Không".

Trí không. Nghĩa là "duyên"cảnh sở tri kia nhận biết một cách rõ ràng như thật.

Y của luận Hiển Dương kia nói: "Pháp bị chấp, Hữu tình "không" và chân như tánh "không", đều gọi là "Sở tri không" vì khi quán kia không thì ở đây có, nên lúc chứng ở đây có, sẽ thấy kia là không. "Hữu", "không" chẳng phải hai, đều gọi là "cảnh không". Đây là nói Hạnh không, đối tượng chứng (sở chứng) đối tượng không (sở không).

Chủ thể quán (năng quán) tâm kia, tức là Trí-không, trong đây nói về sự xa lìa mạng hữu-tình v.v... tức cảnh "không"của đối tượng "không" trong đối tượng quán (sở quán). Tâm dừng ở một "duyên", tức trí "không" kia. Đây là dựa vào đối tượng quán "không" (sở quán không) chung của ba thừa. Chỉ nói xa lìa mạng hữu tình, là đồng chỉ nói "Nhân không", chẳng nói pháp; chỉ nói "sở không", không nói sở chứng không (đối tượng chứng không).

Luận kia nói không hai, hữu vô đều hiển bày. Ở đây nói đối tượng đều biện biệt, vì chân có, nên không trái nhau.

Trong giải thích chung về không sai khác, có hai lượt giải thích:

Pháp Sư Khuy Cơ nêu rõ: "Đầu tiên, dựa vào bốn thứ tánh "không"của bậc Vô học, sau, bày tỏ sự sai khác của bốn không của người Hữu học".

Luận sư Cảnh giải thích: "Lượt đầu tiên, quán sát "không": Tức là người học quán chung đối với các pháp, chấp ngang trái về khổ, lạc, tịnh, ngã và ngã sở v.v.... Lượt sau, quán không có bậc vô học. Quán ở thân mình và năm trần bên ngoài đều là không, không có phiền não. Trong đó, trước tiên, quả kia là không, không có người Học, tức quán chung tự thân trong và năm dục bên ngoài trống không, không có phiền não. Quán này do quán sát trống không, được gọi là quả kia là "Không".

Thứ ba, là nội không, thứ tư là ngoại không, tức quán riêng tự thân và năm dục bên ngoài là không, không có phiền não. Và, dẫn kinh chứng minh, như văn, rất dễ hiểu.

Lại, "người tu hành ..." trở xuống, là lượt thứ hai, giải thích; tức là người mới tu hành, học thực hành pháp quán này.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Nghĩa là các phàm, thánh Hữu học, nói là do quả kia là không, cho đến tư duy bên trong là không. Đây là người mới thực hành. Bậc Vô học quán riêng về năm dục ngoài là không, không có phiền não.

Nói do quán sát là không, đôi lúc tư duy về tánh không trong, ngoài, nghĩa là nói về người mới thực hành, đem nghĩa "không" trong, ngoài của bậc Vô học kia, so sánh quán tánh không trong, ngoài của tự thân, để quán sát chung. Do năng lực quán này, với tâm đều chứng hội tánh "không" trong, ngoài.

Giả sử nói còn những người không thể chứng hội về tánh "không" trong, ngoài này, là nói về người mới học đối với "không" trong, ngoài, không thể chứng hội, thì phải tư duy về vô thường, khổ, chẳng bị nghiêng động do "ngã" và mạn, tức là đối với hai "không" trong, ngoài đều chứng.

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Đây tức là chỉ bày về Hạnh không vô ngã gọi là "không hạnh", vì "không" chẳng có hữu tình và pháp ngã.

Trong Vô Nguyện, cho rằng đối với năm thủ uẩn, tư duy vô thường, hoặc tư duy về khổ.

Pháp Sư Khuy Cơ chép: "Đây là pháp năm thủ uẩn của ba cõi, gọi

là cảnh Vô nguyện. Tâm bám trụ "duyên", gọi là Tam-ma-địa.

Luận Hiển Dương lại nói: "Vô nguyện có hai:

1/ Sở-tri, 2/ Trí, chính là đồng với luận này, tức lấy Vô thường và khổ, góp với bốn hạnh, gọi là Vô nguyện hạnh. Ở đây, lấy vô thường, khổ, quả, hạnh, gồm thâu nhân hạnh v.v....

Trong Vô tướng Tam-ma-địa, trước là giải thích về hành tướng, sau giải thích về kinh kia, nghĩa là đối với các thủ uẩn kia diệt, tư duy vắng lặng, là cảnh Vô tướng. Tâm trụ một "duyên" là Tam-ma-địa.

Luận Hiển Dương chép: "Vô tướng có hai thứ: 1/ Sở tri. 2/ Trí

Sở tri tức cảnh sở tri là "không". Do tướng cảnh này nên tất cả các tướng không hiện hành. Trí, như trước đã nói: Đây là các tướng của tướng chân-như không trong cảnh "không" ở trước, không hiện hành, gọi là cảnh Vô tướng, tức là các thủ uẩn diệt trong đây. Chẳng nói: "không" sở chấp gọi là cảnh vô tướng. Ở trước nói nhân chứng nên "sở không" (đối tượng không), "sở chứng không" (đối tượng chứng không), cả hai đều cùng gọi là "không".

Nay, chỉ nói "sở chứng không", gọi là cảnh Vô tướng, nên khác với thuyết trước, tức diệt bốn hành, gọi là hạnh Vô tướng. Bốn hạnh của Đạo đế chẳng phải ba Đẳng-trì, vì sao Vô nguyện, Vô tướng nói là tâm, còn Tam-ma-địa "không" lại chẳng nói?"

Đáp: "Vì quán này có, nên gọi là tâm của Vô nguyện, Vô tướng kia. Vì quán kia trống không, nên tất cả đều dứt bỏ. "không" chẳng nói tâm, hai thứ còn lại nói có".

Sau, giải thích trong kinh, văn chia ra làm ba:

1/ Giải thích: không cúi, không ngước.

2/ Giải thích về phương tiện, quả phương tiện.

3/ Giải thích về hiểu rõ, công đức, được lãnh hội rõ.

Hai tướng trái thuận vì không tương ưng. Nghĩa là "duyên" cảnh trái thì tâm cúi; "duyên" cảnh thuận, thì tâm ngước. Nay, không có hai tướng nên gọi là tâm không cúi, ngước.

Lại, hoại Thế-đế, trái với cảnh tục, gọi là cúi. Chấp tâm còn lập, thuận với cảnh chân, gọi là ngước. Hạnh Vô tướng lìa cả hai, gọi là không cúi, ngước. Đây là không làm hư hoại Thế-đế, tức không tư duy, tất cả tướng, không nhàm chán, không làm hư hoại v.v... gọi là không cúi. Đây là vì chánh tư duy đối với cõi Vô tướng, nên không thuận với chấp chặt, nên không ngước.

Phương tiện, trong quả phương tiện. Trước, giải thích về phương tiện. Sau, phương tiện kia lại thường tự khích lệ, tự cố gắng.

Tướng. Nghĩa là cảnh tướng, tướng này có hai lớp:

1/ Hữu lậu, gọi là tướng; Vô lậu, gọi là Vô tướng.

2/ Hữu vi, gọi là tướng; Vô vi, gọi là Vô tướng.

Nếu dựa vào nghĩa trước, thì các trí Hậu đắc lấy nghĩa sau, hoặc theo nghĩa đầu là hạnh bản chất, gọi là hạnh Vô tướng, tức bốn hạnh Diệt, hoặc bốn hạnh Đạo. Nếu dựa vào bốn nghĩa sau, trí Vô phân biệt gọi là hạnh Vô tướng, trái với hai tướng này gọi là hạnh Hữu tướng.

Trong phương tiện này, đối với các tướng kia, người chưa thể giải thoát vì ở giai đoạn hữu lậu, chưa giải thoát tướng hữu lậu nên tùy thuộc vào tướng, trong bất cứ lúc nào, Thức cũng luôn khuấy động tâm họ. Người này thường tư duy, lựa chọn, mới có thể nhận lấy được quả trí Vô phân biệt. Giải thoát tất cả tùy tướng hữu lậu, gọi là quả phương tiện.

Đối với giải thoát này, lại vì khéo giải thoát, nên tự tại mà trụ, gọi là cùng cực giải thoát, tức đi suốt qua hai vị, trí căn bản, Hậu đắc.

Trong hiểu rõ quả, hiểu rõ công đức, phiền não đoạn và Diệt-đế, gọi là quả hiểu rõ. Hiện pháp lạc trụ và Đạo-đế, gọi là hiểu rõ công đức. Nghĩa là đã hiểu rõ hạnh Vô tướng, tức bốn hạnh của Đạo-đế cũng là hạnh Vô tướng, hai văn trước, sau, rộng, hẹp có khác.

Luận sư Cảnh nói: "Đoạn và trụ rốt ráo: Đây là nói theo thể của hai Đế, đều gọi là quả và gọi là công đức.

"Lại nữa, Diệt, Đọan..." trở xuống, là y cứ ở Dụng, để giải thích văn kinh.

Lại, Đế hiện quán là tên của Kiến-đạo. Quả hiểu rõ, nghĩa là vì đáp lại phương tiện trước. Đức của A-la-hán viên mãn, gọi là công đức. Nếu ở chỗ này không có vật kia v.v... Đây là đoạn hai, tướng đồng, cảnh riêng của hạnh Tam-ma-địa, dựa vào một Chân-như quán đủ cả ba nghĩa, vì sao trong đây, trước nói về tánh không, v.v...

Đoạn thứ ba, giải thích ba thứ lớp. Ở đây, ý hỏi rằng: "Trong bốn hành khổ, trước nói về khổ vô thường. Sau, nói về "không" vô ngã".

Nay, trong đây, trước nói về hạnh "không", sau, là hạnh Vô nguyện, rồi mới nói về Vô thường v.v... ý đáp ở đây nói rằng: "không trái nhau".

Trong mười sáu hạnh, trước là Vô thường: Tức là y cứ Kiến đạo, về trước, người mới tu gia hạnh, trước là quán Vô thường: Vì Vô thường nên khổ; vì khổ, nên Vô ngã; vì Vô ngã nên là không. Từ dễ, đến khó, quán theo thứ lớp này.

Trong đây là y cứ đầu nhập Kiến đạo, lúc quán Chân-như "không", vì không có người, pháp, nên trước nói "không". Từ Chân Kiến đạo,

nhập tướng Kiến đạo, kế là khởi quán Vô nguyện, Vô thường, Khổ, mới được thanh tịnh. Nói nếu không có quán vô ngã, vô thường, khổ thì cuối cùng không thanh tịnh, đây là giải thích ngược lại, trong chân kiến đạo, khổ, vô ngã không nhất định, trong tướng kiến đạo quán vô thường, khổ, cuối cùng không thanh tịnh.

Nói: "Trước phải an lập tưởng Vô ngã. Từ Vô gián này mới được Vô nguyện", đây là giải thích thuận.

Trước phải an trụ Vô ngã trong Chân Kiến đạo, từ đây vô gián nhập tướng kiến đạo mới được Vô nguyện, dưới đây là dẫn kinh chứng minh:

Cho nên, kinh nói: "Các tưởng Vô thường dựa vào tưởng Vô ngã mà được an trụ." Nghĩa là các tưởng vô thường trong tướng Kiến đạo dựa vào tưởng "Vô ngã" của Chân Kiến đạo mà được an trụ."

Nói: "Người kia quán Vô thường, Vô ngã xong, không sinh hy vọng mong cầu." Nghĩa là Tướng Kiến đạo, Vô thường hành đạo, trước kia đã Vô ngã xong, đối với hữu vi, hữu lậu, vì không sinh hy vọng, mong cầu, cho nên "không". Theo thứ lớp sinh Vô nguyện, không mong cầu hữu vi, chỉ nguyện Vô tướng, chuyên cầu xuất ly. Cho nên, Vô gián này nói lên Vô tướng, có nghĩa là từ sau Vô nguyện, mới khởi Vô tướng."

Hỏi: "Lại vì sao trong đây, trước bày tỏ Vô nguyện, kế là nói Vô tướng?"

Luận Hiển Dương quyển hai: "Trước nói Vô tướng, sau nói Vô nguyện?"

Đáp: "Vì ở đây nói trước hết, không nguyện cầu ở ba cõi, mới trọn vẹn chứng thanh tịnh ở Vô tướng. Cho nên, trước, Vô nguyện, sau nói Vô tướng. Đầu tiên, chứng "Hai không" là không, tức thấu rõ cái "có" của "vô ngã". Vì thế, nên sau "không", tức là nói Vô tướng, mới giúp cho Vô nguyện chứng trọn vẹn thanh tịnh.

Ở đây, dựa vào thời gian sau, Vô tướng viên mãn. Luận Hiển Dương kia thì nương vào thời gian đầu, Vô nguyện viên mãn, cho nên không trái nhau.

Các môn phân biệt của ba Tam-ma-địa này. Là tám môn phân biệt:

1/ Danh sai khác. Quyển bảy mươi hai và luận Hiển Dương quyển hai chép: "Nếu không có sai khác thì đều là "không"; "Vô nguyện"; "Vô tướng" chung cả Văn, Tư, Tu mà trở thành tánh. Hữu lậu, Vô lậu hoặc định, hoặc tán, chỉ có thiện, chẳng có chi khác, là gia hạnh chứ

chẳng phải "Sinh-đắc".

- Nếu nói Tam-ma-địa "không", "Vô tướng", "Vô nguyện", thì chỉ do tu mà thành. Hữu lậu, vô lậu, chỉ có định, chẳng phải tán.

- Nếu nói không giải thoát môn v.v... thì chỉ là Vô lậu, do tu mà thành tuệ, chứ chẳng phải văn tuệ tán, v.v....

2/ Giải thích tên riêng: "Không", nghĩa là pháp sinh, tánh Vô ngã, chẳng thật có. Vô nguyện là không nguyện cầu. Vô tướng: Luận Phật-địa Quyển thứ nhất chép: "Lìa mười tướng: sắc, thinh, hương, vị, xúc, nam, nữ, sinh, già, chết."

Kinh Niết-bàn quyển mười ba nói có mười ba tưởng. Ở đây, thêm ba tưởng: khổ, lạc, xã. Về nghĩa Tam-ma-địa như ở trước đã nói.

Giải thoát: Nghĩa lìa trói buộc, hoặc do "duyên" lìa các Đế ràng buộc này, hoặc do khởi sự chứng giải thoát vô vi. Dựa vào môn giải thoát của hai nghĩa để gọi là môn giải thoát, hoặc Thể vô lậu giải thoát chính là môn.

3/ Nêu ra Thể: Chỉ lấy Đẳng-trì để làm tự thể. Dù phần vị Văn, Tư là có, nhưng trí xuất thế kia đều có, vì Đẳng-trì vượt hơn. Hoặc lấy Định, Tuệ làm tự tánh. Trong giải thoát, vì hai Định, Tuệ này vượt hơn, nên tương ứng với bốn uẩn, quyến thuộc năm uẩn.

Thuộc bốn trí: Đều cùng chung cả ba trí, vì đi suốt qua Văn, Tu, Tư, thế, xuất thế. Gia hạnh, Hậu-đắc, ba hạnh, về lý thì chung.

Kế là trong văn ở trước nói về cảnh thì đồng, hành thì khác, nên trí căn bản cũng đủ ba hạnh. Về nghĩa thì nói riêng ba, chẳng phải ba, vì thời gian khác khởi.

Gồm thâu năm mươi sáu hành tướng. Pháp sư Khuy Cơ giải thích, đại khái có tám môn không đồng:

1/ Dựa vào hai hạnh thuộc về "không" của luận Tiểu Thừa. Vô nguyện gồm thâu mười hạnh; Vô tướng gồm thâu bốn hạnh. Ở đây nói không mong cầu hữu vi.

Lại theo Quyết-trạch quyển mười một nói: "Không hạnh, Vô ngã hạnh trong chánh kiến, gọi là "không hạnh"; hạnh khác, gọi là "Vô nguyện", một hạnh, gọi là Vô tướng. Nghĩa là Diệt đế lìa kiến trói buộc, thuận đồng với Luận Tiểu thừa.

2/ Dựa vào "không" trong quả hiểu rõ về văn kế trước của Du-già, như trước nói: Vô nguyện sáu, Vô tướng tám.

Lại, quyển bảy mươi bốn giải thích: "Trong ba tánh, do tánh Biến kế sở chấp, lập môn không giải thoát. Do tánh y-tha khởi, lập môn Vô nguyện giải thoát ". Duy Thức cũng nói: "Tùy theo tướng, mỗi tướng

đều có một “không”, “Vô nguyện”, “Vô tướng” như thứ lớp, nên biết.

Lại, nói tâm vô lậu v.v... chấp nhận thuộc về hai tánh. Vì tánh duyên-sinh, nên thuộc về Y-tha. Vì không điên đảo, nên thuộc Viên thành thật. Cho nên bốn hạnh đạo cũng có cả Vô tướng.

3/ Dựa theo văn ở đầu này, chẳng thuộc ba. Quyển hai mươi tám cũng nói: “Sở-tri có hai: “có” và “chẳng có”. Dựa vào “chẳng có” để lập “không”. “Hữu” có hai thức:

a/ Hữu vi; b/ Vô vi

Bị ba cõi trói buộc, gọi là “Hữu vi y”, lập môn Vô nguyện giải thoát Niết-bàn, gọi là Vô vi y; lập môn Vô tướng giải thoát cho nên, biết Đạo bốn chẳng phải ba. Quyển năm mươi lăm cũng nói: “Hai hạnh thuộc về “không”; sáu hạnh thuộc về “Vô nguyện”; bốn hạnh thuộc về “Vô tướng”.

Các hạnh của Đạo đế là nhân thanh tịnh, chẳng thuộc về ba môn, như quyển năm mươi lăm ở trước nói: Nhưng Đạo bốn chung ba hạnh. Kia nói: “Duyên” đạo trí không, thực hành Đạo, Như hành, xuất. Đây cũng là Không hạnh “duyên” Trí. Đạo Vô tướng tác thành đạo Như hạnh, xuất hạnh. Đây cũng là Hạnh Vô tướng “duyên” Trí. Đạo Vô nguyện tác thành đạo Như hạnh, xuất hạnh. Đây cũng là Hạnh Vô nguyện.

Ý này nói rằng: “Duyên đạo “không” tác thành “không hạnh” v.v... là tức hạnh “không”, “Vô tướng”, “Vô nguyện”. Cho nên, bốn hạnh cũng là Đạo, về lý, chung cả ba môn.

5/ Dựa vào quyển bảy mươi hai nói: “Không” gồm thâu mười sáu hạnh. Nghĩa là Khổ, Tập, Diệt, Đạo, đều bốn, vì đều vô ngã. Luận ấy nói: “Tướng trong năm pháp, chung cho ba thứ, vì chân như, chánh trí cũng là cảnh “không”.

“Vô nguyện” gồm thâu tám Hạnh. Khổ, Tập đều có bốn tướng chung cả ba thứ, vì tất cả hữu lậu đều là bất nguyện. Danh và phân biệt là vì cảnh của “không” “Vô nguyện”. Vô tướng gồm thâu bốn hạnh. Dù đối với tướng v.v... cũng có hạnh Vô tướng, vì chỉ quán Diệt đế, tức quển sáu mươi chín nói: “môn Không giải thoát gồm thâu tám trí. Bốn đế của Pháp loại và tận, Vô snh, Vô nguyện thuộc sáu trí: Pháp, Loại, Khổ, Tập và Tận, Vô sinh. Vô tướng thuộc năm Trí: Pháp, Loại, Diệt, Tận, Trí Vô sinh.

6/ Dựa vào quyển tám mươi sáu, mười sáu hạnh đều là “không” hạnh. Hai Hạnh Khổ là hạnh Vô nguyện, nghĩa là Vô thường, Khổ. Diệt bốn hạnh, là hạnh Vô tướng.

Thuyết ấy nói: “Do sức tăng thượng của ba môn giải thoát, kiến

lập bốn thứ pháp Ốt-Đà nẩm. Dựa vào “Vô nguyện”, lập tất cả Hạnh Vô thường, tất cả hạnh khổ. Dựa vào “không” lập tất cả pháp Vô ngã. Dựa vào Vô tướng lập Niết-bàn vắng lặng, dựa vào bốn, vì lược tập, nên nói lời này, cho nên không trái với môn khác.

Bảy “không” chẳng phải mười sáu Hạnh “duyên” hai “ngã”, vì đều “duyên” Đế. Vô nguyện gồm thâu mười hai; Vô tướng gồm thâu bốn; Vô nguyện gồm thâu tám; Vô tướng cũng tám; vì thể của hai môn y-tha, viên-thành.

Quyển Bảy mươi bốn chép: “Ba Môn giải thoát, như thứ lớp quán biến-kế sở chấp. Tám mươi sáu hạnh đều có ba Hạnh. Một nghĩa trong trí Vô phân biệt nói là mười sáu hạnh. Nghĩa nói ba môn giải thoát gồm thâu lẫn nhau, tức ở đây trước nói hạnh riêng, cảnh đồng.

Duy Thức cũng nói: “Cảnh giới sở thành của ba môn giải thoát với ba tánh gồm thâu nhau, vì về lý, thật sự đều thông suốt.”

Như thế, lược nói tám, văn không đồng, nghĩa riêng, đối nhau, lý không trái nhau. Các người có trí lại dạy bảo văn khác lạ nên tùy từng nghĩa mà giải thích, không nhọc sức vặn hỏi.

Luận sư Cảnh giải thích: “Không vô ngã hạnh là không Tam muội. Đây là từ hạnh giải mà được tên.” Lại nói: “Tám trí gọi là “không”, nghĩa là chính thức chứng Chân-như, thật ra chẳng có “không giải”, chỉ đối với nghĩa quán “nhân” lìa pháp trong quán nói tên là “Không”, “Vô nguyện”. Hoặc chỉ Khổ, Tập, không nói Đạo, nghĩa là chẳng phải vì đáng chán, do cơ xứ chỉ diệt nói là Vô tướng. Đạo chẳng phải Vô tướng, nghĩa là diệt ly mười tướng được Vô tướng, vì gọi là Đạo có ba tướng, nên chẳng phải Vô tướng.

Có chỗ nói Đạo, gọi là Vô tướng, nghĩa là Đạo đế có tướng sinh, dị, diệt, nhưng không có năm trần và tướng nam, nữ cũng gọi là Vô tướng. Lại do Đạo đế che lấp sinh tử mà có mười tướng; dẫn đến Niết-bàn, vì không có pháp mười tướng, nên gọi là Vô tướng.”

Có chỗ nói: “Bốn hạnh của Đạo chẳng phải thuộc về ba Tam muội, vì thuận với trong kinh nói có bốn pháp. Ngoài ba giải thoát, lập riêng hạnh của Đạo để làm thứ tư.

6/ Dựa vào Địa để phân biệt: Nghĩa Hữu lậu, có mười một Địa: Sơ cận phần của cõi Dục, trung gian và tám căn bản. Bảy cận phần của định trên, chẳng có quán này, vì hạnh giải hẹp. Vô lậu, là chung cả mười Địa, trừ cõi Dục.

7/ Dựa vào thân để phân biệt. Hai mươi sáu hạnh hữu lậu, vô lậu chung cho thân của ba cõi đều chấp nhận được khởi.

8/ Trùng ba Đẳng-trì. Dù không có văn nào nói, nhưng về lý, cũng có cả “Hữu”. Nhưng chẳng phải chỉ Vô Học Bất thời giải thoát khởi mà ngay cả phàm phu Hữu học cũng có thể khởi Đẳng-trì. Vì không chỉ hữu lậu cũng thông suốt qua Vô lậu, nên, Hiển Dương quyển bốn nói: “Bốn hạnh của Đạo đế có cả ba môn giải thoát, tức hạnh “trùng duyên” của ba Đẳng-trì là Vô lậu, như lý nên biết.

Từ đây trở xuống, là thứ hai, giải thích ba thứ như có Tầm, có Từ v.v...

Đa số người phương Tây (Thiên-trúc) đều nói là Tầm, Từ ở Địa Phương tiện, không ở căn bản Sơ thiền, chỉ trừ các Tam-ma-địa vô lậu.”

Thuyết này vì cảm sinh ba Tam-ma-địa của địa trên, vô lậu bất sinh nên dứt trừ.

Thứ ba, là giải thích về vô lượng Tam-ma-địa của Tiểu thừa, Đại thừa. Văn có ba:

1/ Lược phân tích nghĩa vô lượng của Tiểu thừa, Đại thừa.

2/ So sánh, giải thích văn kinh.

3/ kiến lập riêng nghĩa của bốn vô lượng trong kinh. Văn đầu tiên có ba, rất dễ hiểu.

Từ đây trở xuống, phần thứ hai, giải thích trong kinh:

Vì có sai khác chuyển tăng sau sau của Tam-ma-địa, nên đã sinh khởi mà có sai khác, nghĩa là do chuyển tăng sau sau của Đẳng-trì có hơn kém khác nhau, nên làm cho ánh sáng đã sinh khởi có vô lượng sự sai khác hơn, kém, lớn, nhỏ.

- Thế nào là tác ý được thành chỉ hai? Nghĩa là tùy Thắng giải, vì giới hạn thi thiết Tác ý. Nói rõ hơn là khi cầu định, vì tùy theo chỗ hơn, kém, nên tác ý được thành.

Hai là, sao Tác ý chỉ có hai, hay “duyên” tu thành chỉ có hai?

- Đây là hỏi Tác ý thế nào? Chỉ hai thứ hơn kém hay là do “duyên” tu định mà thành hai? Nghĩa là tức do đáp dưới đây:

- “Do Tác ý cầu định, vì lúc đầu kém, về sau thì vượt hơn, nên đối tượng tu định có hai thứ hơn, kém.

- Thế nào là do tu chỉ hai, là “duyên” tu hạnh thành chỉ có hai hay Tĩnh lự hữu lậu hơn, kém, không có “duyên”, khiến cho hạnh bất động cũng thành hai thứ. Do hạnh bất động hai, nên cảm sinh cũng hai.

Dưới đây sẽ nói do hạnh hơn, kém mà sinh có Hữu tình, lập ra sự sai khác cao, thấp, hơn, kém. Trong đây, nói Bổ-đặc già-la đã nói hơn, kém là hai. So sánh với số trước, nói là hai. Nói hai, đều y cứ ở chỗ hơn, kém là hai.

Lại nữa, “thế nào là Kiến lập bốn định vô lượng? Trở xuống, là thứ ba, trong phần Kiến lập nghĩa Vô lượng. Văn chia làm hai:

1/ Giải thích hình tướng sai khác của bốn vô lượng trong kinh.

2/ Giải thích về sự sai khác của vô lượng.

Bốn vô lượng này, như kinh Bồ-tát Tạng quyển bảy; Kinh Niết-bàn quyển mười lăm; Kinh Thập Địa quyển năm; Du-già quyển ba mươi bốn; Hiển Dương quyển bốn; Đối Pháp quyển ba; Luận Phật Địa quyển năm đồng giải thích. Đến trong Bồ-tát địa nói rộng về nghĩa môn.

Trong ba hữu tình, khởi riêng là đầu tiên.

3/ Duyên “chung là sau? 1/ Tác ý v.v... đối với không khổ, không vui. Ba thứ Từ, Bi, Hỷ, như thứ lớp phối hợp xong.

Tổng quát là đối với ba pháp này, muốn cho vui v.v..., là vì muốn cho chúng sinh kia không phải lo nghĩ. Tác-ý không nhiễm ô. Đây là giải thích về hành tướng xã, tức lấy ba hữu tình trước làm cảnh. Hữu tình không có khổ, không có vui, vì si tăng thượng, nên phần nhiều ưa lo nghĩ, ham mến tập khổ sinh, tử, mê các cảnh giới. Trước cho vui rồi. Nay, muốn cho họ không phải lo nghĩ, ham mộ, say mê tập khổ sinh tử, vì bỏ sự ngu si kia. Có Hữu tình khổ, phần nhiều sinh sân nhuế, trước đã cứu vớt khổ cho họ xong, giờ đây, muốn cho họ không nổi lên sân nhuế nữa.

Có Hữu tình vui, phần nhiều sinh tham dục, trước không sinh tâm ganh tị, bảo họ lìa dục, vì muốn cho họ không khởi tham dục. Đối với ba hữu tình, khuyên họ bỏ ba thứ, khởi tác-ý không nhiễm ô này.

Quyển bốn mươi bốn chép: “Bồ-tát tức đối vói Hữu tình của ba thứ không khổ, không vui, có khổ, có vui. Tùy theo thứ lớp đó, phát khởi ý tăng thượng xa lìa các hoặc si, sân, tham, tăng thượng ý lạc “duyên” khắp mười phương, đây gọi là xã.”

Luận Hiển Dương nói: “Từ lấy vô sân; Bi lấy Bất hại, Hỷ lấy Bất tật.”

Kinh Niết-bàn cũng nói: “Từ bỏ sân đoạt lấy mạng sống; bi, trừ sân dùng roi gậy; Hỷ trừ bỏ không vui.”

Luận Đại Trí nói: “Ba thứ vô sân ở trước làm thể, đều đồng với từ này, đều có tánh vô sân.”

Kinh Niết-bàn lại nói: “Từ dứt trừ tham dục, nghĩa là keo kiệt ưa không cho, nói là tham dục. “Duyên” niềm vui của mình, nảy sinh cắt đứt sinh mạng chúng sinh, nói là sân.

Nay, không cắt đứt mạng sống, gọi là vô sân.

Vô tham “duyên” lạc sinh. Vô sân, “duyên” hữu tình khởi, nên

người tu từ nói là dứt trừ tham, sân.

Quyển mười một ở trước, và Luận Hiển Dương, kinh Niết-bàn đều nói xã trừ tham dục, sân nhuế, lấy hai pháp vô tham, vô sân làm tánh.

Quyển mười bốn ở dưới nói: “Xả trừ tham dục.”

Luận Đại Trí Độ nói: “Tức vô tham. Vô tham này và ba thiện căn trong ba mươi bốn làm tánh.”

Luận Đại Trí Độ v.v... nói: “Vì dựa vào “duyên” ban niềm vui của mình cho người khác, nên thể là vô tham.”

Kinh Niết-bàn cũng chép: “Tự Xả kỷ, ưa thí cho người, đây gọi là Đại Xả. Hai sinh Thuận, trái, phần nhiều khổ tham khổ. Bình đẳng khuyên trừ thêm nhau, nói là Xả, lấy hai pháp của kinh Niết-bàn v.v... làm tánh. Hữu tình trong pháp giới là ba nhóm thực hành xã bình đẳng, cho nên lấy ba thiện làm tự tánh, mỗi thiện đều y cứ vào một nghĩa lý không trái nhau.”

Luận sư Bị nói: “Văn này đã nói ngay ba thứ này, nên biết xã vô lượng định, lại không tu riêng.” Kinh nói: “lấy Từ đều thực hành đẳng tâm”, là phần thứ hai, giải thích về sự sai khác của bốn vô lượng.

Văn kinh có ba:

1/ Giải thích kinh.

2/ Hỏi đáp, nói về nhân giải thích kinh riêng.

3/ Kết thành hạnh thánh.

Văn đầu có mười câu:

Lợi ích yên vui, tất cả vô lượng đã chỉ bày rõ ràng: Trong bốn vô lượng, đều có hai.

Quyển bốn mươi bốn nói: “Ba vô lượng đầu là đem lại cho chúng sinh sư yên vui, một vô lượng sau là lợi ích.” Quyển ấy còn nói: “Ba thứ đầu hiện ích cho thế gian, gọi là yên vui, một thứ sau cho ích xuất thế về sau, gọi là lợi ích. Vì thế, nên hai sai khác. Đây là dực vào bốn thứ đều có công năng cứu khổ, cho vui, vì đều có năng lực cho phước, trí, quả vị Tiểu thừa, Đại thừa, nên đều gọi là lợi ích.

Không có oán ghét, không có kẻ thù. Không có não hại, ý, ngữ, thân nghiệp, như thứ lớp phối hợp. Ví như chỗ giao lưu của các con sông lớn, dụ cho vô lượng mọi điều thiện nhóm họp chung một chỗ.”

Hỏi: “Kinh nói...” trở xuống, là phần thứ hai, hỏi đáp, nhân giải thích trong kinh riêng. Đây là nói ba thừa, ngoại đạo đều tu chung bốn vô lượng, chỉ dựa vào bốn tĩnh lự cõi Sắc, vì hành tướng rộng, nên Từ, nhớ nghĩ định thứ ba, Bi, nhớ nghĩ “Không Xứ v.v... mà tu tập, chứ chẳng phải nhập định Không Xứ v.v... để tu bốn vô lượng”.

Nếu các Bồ-tát, Thanh văn với tuệ rộng, nương tựa tâm Vô Sắc, hiểu rõ tất cả pháp, tu bốn vô lượng, về lý, dù không ngăn ngại, nhưng vẫn chưa thấy được lời nói chân thành.

Nói lấy tu Bi. Nghĩa là muốn cứu vớt nỗi đau khổ trong cõi Vô Sắc, xa lìa các khổ, các khổ đoạn hoại v.v..., vì cõi kia đều là không. Không Xứ đều không do sắc mà nảy sinh nỗi khổ cắt đứt, hư hoại v.v....

Tu tâm bi: Nghĩa là nghĩ đến chúng sinh khổ, mong sao cho họ nhanh chóng đến với không khổ và chỗ được nương tựa. Chỗ được nương tựa là “không xứ định, không có các khổ. Cho nên, nói tu Bi cùng cực ở Không Xứ.

Lại có một giải thích: “Đối tượng nương tựa là sắc thân. Không có khổ và nơi khổ nương tựa, tức là Không Xứ Định.

Tâm vô lậu của Vô sỡ hữu xứ, biên sau cùng của Địa. Địa này dựa vào sự dứt “hoặc” một cách sáng suốt, nhạy bén. Vô lậu, chẳng phải dạo chơi, vì thông suốt đến Hữu đảnh.

“Như thế, tất cả trở xuống, là phần thứ ba, kết thành Hạnh thánh. Luận sư Cảnh giải thích: “Hỏi “Người Nhị Thừa đã được bốn vô lượng là hữu lậu của họ, sao kinh nói là phần giác đều cùng vận hành?” Vì để giải thích về nghi ngờ này, nên luận nói rằng: “Như thế tất cả đều là hữu lậu, nhưng chỉ bậc thánh mới có thể tu, cho nên kinh nói rộng bốn vô lượng này, phần giác đều thực hành.”

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: “Dựa vào công hạnh thù thắng, chỉ có bậc thánh mới có thể tu. Nếu bậc vô lậu, thì phần giác đều cùng lúc vận hành. Nếu người hữu lậu, thì Nhị thừa đồng khởi phần giác, có công dụng trước, sau đều thực hành, dẫn đến phần giác. Đo đó, phần giác cũng được gọi là hạnh thánh.

Thứ tư là giải thích một phần, đủ phần trong tu văn có hai:

1/ Giải thích riêng hai tu.

2/ Giải thích về các khó của định.

Luận sư Cảnh nói: “Tu một phần: Nghĩa là như muốn quán sát các thắng Xứ như xanh v.v..., khi quản, đối với gia hạnh trước, hoặc chỉ nghĩ đến ánh sáng; hoặc nghĩ đến các sắc, mà nhập vào định, nói hai thứ như thế tùy theo thứ lớp, hoặc rõ biết ánh sáng, hoặc thấy các sắc. Do phương tiện thành, khi chính khi nhập định, hoặc hiểu rõ ánh sáng, hoặc thấy các sắc.

Tu đủ phần. Nghĩa là về phương tiện, tư duy đủ hai thứ, lúc được nhập định, cũng hiểu rõ ánh sáng, cũng thấy các sắc.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Một phần đầu, tu nghĩ ánh sáng, như sự

giải thoát đầu. Tư duy tướng sắc, như giải thoát thứ hai. Tư duy hai thứ, như Tịnh giải thoát lúc chưa thành tựu viên mãn.

Văn nạn định rằng, hỏi là vấn nạn ai? Tà đáp về tướng Tam-ma-địa v.v.... Nghĩa là đối tượng duyên (sở duyên) của định này và vấn nạn của hai nhà về tướng nhân duyên. Định biến đổi màu xanh do là cảnh tướng lại ở sinh nơi định.

Về tướng nhân duyên, như quyển sau sẽ nói, nghĩa là tư lương của Định.

Mười một điều khó. Luận sư Cảnh nói: “Kinh dù nói đủ, nhưng trong luận này nói chỉ có tám điều khó. Nghĩa là “Trước hết trong đây, cho đến cũng lại như thế”, là một điều khó.

Từ câu: “Do không khéo gìn giữ căn môn v.v... cho đến giải thích chim yến là khó thứ hai.

“Người kia chỉ tư duy mong cầu cho đến quanh quẩn, bỗng nhiên khởi là khó thư ba.

“Người kia lúc thực hành cho đến với Định là khó, là cái khó thứ tư. Hoặc nhân định khởi mạn là nạn vấn thứ năm, hoặc nói bàn nhiều là thứ sáu, hoặc Tầm Tư lâu là thứ bảy. Hoặc nhân Định, sinhh tướng ánh sáng, tức là xã tu để bên trong, kiêu sa sắc bên ngoài, đó là tám nạn.”

Pháp sư Thái nói: “Theo luận Thành thật quyển hai mươi hai, phẩm Định Nạn cũng có mười một điều khó, đa số đồng với luận này, thứ lớp có khác nhau. Mười một điều khó ấy là:

1/ Cái khó của định điên đảo. Vì cầu nhận biết bất thiện. Cái khó này thích hợp với định nạn thứ bảy của luận Thành Thật.

2/ Các khó về không có niệm định: Là phương tiện sau v.v... tương đương với nạn thứ sáu.

3/ Cái khó về các định như tham v.v..., vì không giữ gìn căn môn v.v..., tương đương với thứ mười một.

4/ Cái khó của định không thích hợp, vì phần nhiều giác ngộ, tương đương với thứ ba kia.

5/ Cái khó của định không bình đẳng, là hai sự tinh tấn này không đúng.

Bệnh tật, tức thân, tâm mỏi mệt tột độ. Chậm, tức không nhận lấy tướng Định, đều mất thiền định. Như bắt con chim, đều ngay sau khi quả mỏi mệt, liền bay đi, thích hợp với định nạn thứ năm kia.

6/ Cái khó của Hỷ định khô, tư duy mong cầu, cầu nhau một đắc, hai đẳng; thích hợp với định nạn thứ nhất kia.

7/ Cái khó của định sợ hãi. Khắp cả các phương, không biết rộng,

hẹp v.v... vì không tường tận sắc. Nếu hành giả biết không tường tận, thị tự diệt, tương xứng với định nạn thứ hai kia.

8/ Cái khó của định tướng khác. Người kia lúc đi, đứng, vì khởi tưởng thế gian, thích hợp với định nạn thứ tư kia.

9/ Cái khó của định có mạn. Nhờ định đã tu, vì tự đề cao, thích hợp với định nạn thứ mười kia.

10/ Cái khó của định nhiều lời. Nói nhiều, lo nghĩ v.v... lâu, thích hợp với định nạn thứ tám kia.

11/ Các khó không nhận lấy tướng định. Thấy tướng định, vì xã trong, quán ngoài, tương xứng với định nạn thứ chín kia.

Pháp Sư Khuy Cơ có tướng văn đại khái đồng với Luận sư Thái vẫn nói rằng: “Mười một điều khó của luận Thành Thật là danh tự, thứ lớp, thể tánh, hành tướng, có một ít nghĩa khác với luận này, phối hợp, nên biết.

Chim Xích yến, là chim Thủy Trát.

Các khó khăn như thế, tùy đối tượng thích hợp với sự khó khăn đó, đến tưởng nhân duyên, nghĩa là nên được thì chưa được, lui sụt. Hoặc gặp những thức này, nghĩa là đã được mà lui sụt mất.

Phần thứ năm là ba thọ đều nhất định, tùy theo Địa kia tăng, chẳng phải không có các Địa khác.

Phần thứ sáu, trong bốn tu định, Sơ định là được hiện pháp lạc trụ, đẳng trong Đạo phương tiện. Bốn tĩnh lự căn bản, gọi là Hiện pháp lạc trụ. Vì được pháp này nên tu định cận phần. Lại Địa căn bản chưa viên mãn trong sạch, tu các định căn bản, sao cho được viên mãn. Nói chung, lấy định thiện hữu lậu, vô lậu làm thể, nhằm chỉ thị bày cho những người tu tập chưa hề được định. Đây là giải thích về lời vấn nạn: “Hầu hết bốn cận phần và định căn bản đều là người mới tu định, vì sao trong kinh chỉ nói là Đạo phương tiện trước tĩnh lự đầu? Cho nên nay giải thích: “Vì chứng tỏ người tu tập chưa hề được định, bởi Hiện pháp lạc trụ đầu tiên chưa từng được. Nếu tu ba Địa trên, vì chủng loại đã từng được, nên lược qua không nói.”

Luận Câu-xá quyển hai mươi nói: “Nêu trước bày sau. Về lý thật sự có cả pháp khác. Phải biết rằng, đây là ở khả năng phát ra Đạo phương tiện trước của Thiên nhãn mà có người tu định. Tu định thứ hai này chỉ lấy bốn Địa căn bản để tu Thiên nhãn thông suốt qua Đạo Gia hạnh ở trước và Đạo Vô gián đã có tu định. Đây là chung cho cả hữu lậu lẫn vô lậu, những người có khả năng nhận biết danh tự v.v... như thế của các vị trời. Nghĩa là dựa vào cõi vượt hơn để nói, thật ra là thấy cả

các đường “Hữu” cho đến nói rộng, nghĩa là được quả Dự lưu hướng của hiện quán Đế, trong Đạo phương tiện, nơi có người tu định. Quả Dự Lưu Hướng, nghĩa là Chân Kiến đạo và Tướng Kiến đạo.

Mười lăm tâm trước đều gọi là phận biệt tuệ. Vì được tuệ này, nên đã có người tu định trong đạo Gia Hạnh của các pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn, Thế Đệ nhất, vì tuệ này tu thể, chỉ hữu lậu là tánh. Hoặc ví người tu tập các vô ngại giải. Vô ngại giải đó là Phân biệt tuệ. Dựa vào bốn Tĩnh lự v.v... tu Định Phương tiện này, là thể của tu định này, chung cho hữu lậu và vô lậu, nghĩa là đã có người tu định trong Đạo phương tiện của quả La-hán. Quả La-hán, các lậu đã hết, Định Kim Cương Dụ và đạo gia hạnh là thể của tu định này. Thứ ba trong đây khác với Tông Tiểu thừa. Tông ấy nói: “Tu các gia hạnh thiện của ba cõi được phân biệt tuệ. Vì Thể của phân biệt Tuệ chung cả Văn, Tư, Tu, nên trở thành sai khác. Đầu tiên tu hiện pháp lạc trụ, là quả của định. Vì thù thắng nhất trong tám định, nên nói riêng. Vì được quả này, nên lập tu định đầu tiên.

Năm thần thông ở trước, chung cho cả phàm, Thánh đều được. Biết hơn, thấy hơn, chỉ thuộc Thiên nhãn, vì dẫn dắt sinh vượt hơn. Vì được thần thông này, nên lập tu định riêng.

Đầu tiên, nhập Địa vị Thánh, chỉ có Dự Lưu hướng. Quả Thánh viên mãn chỉ có A-la-hán. Vì được quả vượt hơn của hai thời kỳ đầu, sau, nên lập riêng tu định thứ ba thứ tư.

Quả A-la-hán tức lậu tận thông. Dù Hướng của hai quả Nhất Lai và Bất hoàn, cũng có chứng đắc Sơ quả, nghĩa là quả siêu việt, nhưng vì chẳng phải quyết tâm, nên lược qua không nói.

Thứ bảy, trong Tam-ma-địa của năm Thánh Trí có ba:

1/ Nêu dẫn kinh.

2/ Trình bày năm trí.

3/ Giải thích riêng về kinh.

Theo Bà Sa quyển ba mươi mốt cũng nói năm Trí này.

Có thuyết nói: “Đều là tánh của tám trí, trừ Diệt, Tha tâm.

Ngài Diệu Âm nói: “Đều là tánh của sáu Ttrí, trừ Khổ, Tập Diệt, Tha tâm.

Bình luận: “Tất cả đều là tánh của trí Thế tục, đều biệt sự việc có sai khác. Năm Thánh trí này đều thuộc về Xứ trí lực. Hoặc luận Thành Thật cũng có nói về trí này.

Nêu danh, giải thích riêng, rất giống với luận này.

Nếu theo Thành Thật và cách giải thích từ đây trở xuống thì, phải

nói một cách đầy đủ (cụ thể).

1/ Tam-ma-địa này của ta là bậc Thánh vô nhiễm, vô chấp, là tự thể trí.

2/ Tam-ma-địa này của ta chẳng phải đối tượng gần của phàm phu là đối tượng được Không-tuệ ca ngợi, là trí của Bổ-đặc-già-la.

3/ Tam-ma-địa này của ta vắng lặng, mầu nhiệm là Thanh tịnh trí.

4/ Tam-ma-địa này của ta được an ổn, chứng tâm một cõi, hiện tại an vui, Dị-thục vui sau là Trí quả.

5/ Tam-ma-địa này của ta, do chánh niệm mà nhập, chánh niệm mà xuất, là trí định nhập xuất.

Luận sư Cảnh nói: "Năm Trí này, đầu tiên khởi là gia hạnh trí, về sau thành tựu là Trí hậu đắc. Trí là chủ thể biết (năng tri); Tam-ma-địa là đối tượng biết (sở tri).

Bị Luận sư nói: "Tự thể trí, gọi là Pháp trí, Già-la trí, gọi là Loại trí, Thanh tịnh trí, gọi là Tận trí, Quả trí, gọi là Vô sinh trí, Nhập, xuất Định trí, gọi Đạo trí.

Trong giải thích riêng kinh có mười bốn trường hợp:

Ba câu đầu là Tự thể trí. Ba câu kế là Bổ-đặc-già-la trí. Hai câu kế, là Thanh tịnh trí; bốn câu kế là Quả trí. Hai câu sau là Nhập, Xuất định tướng trí.

Pháp Sư Khuy Cơ giải thích: "Chứng tâm một đường vì đã được không có tầm, khôngcó Từ, nghĩa là y cứ được Địa vị mãn trí, đây là Định Vô lậu.

Vui sau, nói là Dị thục, nghĩa là gần của cải (tư chất) hữu lậu được quả Dị thục, xa được Niết-bàn. Mượn danh từ Dị thục để gọi là chung trí Dị thục, chỉ thiện Vô lậu, gọi là năm Thánh trí.

Trong đây có giải thích:

1/ Đầu tiên, ở Kiến Đạo, trước là dứt trừ phiền não sao cho định thanh tịnh.

2/ Nhập địa vị Vô tướng mà được định của bậc thánh.

3/ Định mà các bậc Nhất Lai, bất hoàn đã được. Vì tham v.v... mỏng nên dứt hết; vì "hoặc" dục, nên như thứ lớp phải biết.

4/ Chung cho Bất Hoàn và La-hán đã được định. Vì hiện pháp lạc trụ, nên Dị thục sau, cho nên như thứ lớp có thể phối hợp.

5/ Chỉ tồn tại ở địa vị Vô học, vì thường vận hành tâm Vô tướng. Cứ theo Tiểu thừa so sánh với Đại thừa. Đại thừa cũng có năm:

1/ Ở trước Địa.

2/ Sơ Địa.

3/ Bảy Địa trước.

4/ Hai Địa sau.

5/ Như Lai Địa.

Nhưng giải thích về Tự thể trí trong văn này nói rằng: “Vì vô lậu nên gọi Thánh, há nói chỉ phàm phu này là nhất định ư?”

Nay, tìm kiếm tướng văn, vì cũng có thể thiện, nên gọi là Thánh, ở địa vị Thánh. Đây chẳng phải là Thánh thuần túy. Cho nên, trí thứ hai mới gọi là chẳng phải đối tượng mà phàm phu được gần.

Tam-ma-địa của năm chi Thánh thứ tám. Nghĩa là nếu dựa vào Luận Thành Thật nói rằng: “Tam-muội của năm chi thánh, nghĩa là tướng quán, tướng sáng của tâm thanh tịnh Hỷ lạc. Hỷ lạc là tướng hỷ của Sơ thiền, Nhị thiền, vì đồng, gọi là một chi. Đệ Tam thiền lấy ly Hỷ lạc, phân biệt làm một chi. Chi thứ ba của tâm thanh tịnh trong Đệ Tứ thiền.

Dựa vào ba chi, có thể sinh tướng sáng, tướng quán. Tướng sáng và tướng quán này là nhân hay hủy hoại, rã rời nam ấm. Vì quán năm ấm là không, nên gọi là quán tướng. Vì có khả năng nhập Niết-bàn nên gọi là Thánh.

Nay, văn luận này nói: “Các Hiền, Thánh trong bốn tĩnh lự, nhất định mỗi vị Thánh là bốn. Xét quán an lập dứt trừ kiết, phược tất cả Thánh định là chi thứ năm. Văn được chia làm ba:

1/ Nêu năm chi, dẫn kinh chung riêng.

2/ Riêng là dẫn năm chi, giải thích kinh.

3/ Hỏi đáp về tướng của năm chi định.

Dẫn riêng năm chi, trong giải thích kinh. Giải thích về chi ban đầu có mười sáu câu: sáu câu đầu là pháp thuyết, mười câu kế là Dụ thuyết, trong đó nói Ly sinh Hỷ lạc trong Tĩnh lự.

Dụ thuyết, Dụ chung về tướng của bốn Tĩnh lự và dụ thứ năm.

Luận Sư Khuy Cơ nói: “Một câu Ly sinh Hỷ lạc trong pháp, các Tĩnh Lự không đồng, câu khác có thể có chung. Định sinh hỷ, lạc xong, ly hỷ lạc. Thanh tịnh Tĩnh Lự là vì tánh sai khác của bốn Tĩnh lự, như trước đây đã giải thích. vì năm trường hợp khác, có thể có cả “Hữu”. Do đó, trong các văn sau, lại không có Pháp thuyết. Chỉ giải thích về Dụ thuyết có khác. Ví như trí Tuệ hay tắm gội con người, hoặc đệ tử của họ v.v.... Theo phong tục phương Tây, việc tắm gội thế tục, có người tắm gội, vì thầy và trò, nên lấy làm ví dụ.

Đồ đựng bằng đồng, dùng để đựng cáp phấn, dụ cho lìa dục sinh

hỷ lạc.

Dạy bảo, truyền trao, răn dạy. Nghĩa là khi tắm gội, lấy đồ đựng bằng đồng v.v... đựng tro than để rửa đâu xay nhuyễn thành bột để tắm gội.

Nay, dùng ngôn giáo cũng như đồ đựng kia, Giáo được bày tỏ hay thuận với các tịnh hạnh thiện, xuất ly Tầm, Tư. Như tro đậu, bột nhuyễn mịn, đây tức là đạo Vô gián. Dùng nước rửa, tức là Đạo giải thoát, vì dùng tầm thanh tịnh.

Tắm gội xoa bóp. Người phương Tây (Thiên-trúc) tắm gội xong, dùng hạt cam nghiền nát đem phơi thật khô, tán thành bột, dùng mè, trộn với dầu thơm, giúp cho chất béo được thấm nhuần không cứng, và mịn màng, mới dùng để thoa mình. Lấy mùi hương thanh khiết đó để làm cho làn da được tươi nhuận, sáng sạch; cho nên phải tắm gội, dùng hạt cam khô tán nhuyễn để xoa bóp. Đây là dụ cho hành giả trước kia chưa được định, phải bỏ đi chất thô, nặng.

Kèm tân nị, là dụ cho Hỷ hòa hợp. Cây gai thơm, nghĩa là được Hỷ sau định, tư nhuận thân, như dùng dầu để trộn.

Dụ thứ hai có sáu câu:

Núi là nghĩa cao, vì xuất Sơ thiền.

Chóp đỉnh. Nghĩa là đến một vị thắng giải. Núi cao chớp đỉnh, chỉ có một chỏm: định thứ hai chỉ một ý môn (nẻo ý). Thắng giải phẩm thượng, lìa các Tầm, Từ, vì cảnh phân tán. Suối, dụ cho Nội đẳng tịnh, tuôn chảy ra các nước Hỷ, lạc. Ven sườn núi, dòng nước chảy ra, to như trục bánh xe, nên gọi là bánh xe nước. Niềm vui thấm nhuần như nước tan tác.

Giải thích như trước, nghĩa là trên nói đối tượng thấm nhuần, nghĩa là Hỷ thấm nhuần khắp là lạc. Su thấm nhuần tương ưng với ý, như xuất bên cạnh. Năm căn kế, như sự thấm nhuần ở trên.

Lại nói, vì Hỷ để lại hai định, nên nói rằng dòng chảy bên. Vì lạc ba định, nên nói rằng, vọt lên. Cũng có thể vì Hỷ trụ tâm nội, nên gọi là dòng chảy bên, vì lạc khắp thân ngoại, nên nói là vọt lên. Ở đây nói khinh an là lạc, đồng với giải thích của Tiểu thừa.

Nước trong dụ thứ ba là dụ cho ly hỷ, Định không có Tầm Từ, cho đến ví dụ, Thai tạng hoa (đài hoa) lặn ở trong nước, lời nói này với ý rõ ràng.

Định thứ hai như nước. Nhân hỷ giao động, bán tung tóc lên như hoa, vì hoa xuất thủy dụ cho Hỷ.

Nay, định thứ ba, ly hỷ không có Tầm, Từ cũng như nước. Lạc kia

như Thai tạng hoa, phôi bào chưa trổ, cũng gọi là Thai tạng hoa trong nước, thuận với định, vì không giao động, vọt lên, như ở trong nước.

Trong dụ thứ tư có năm câu:

Vượt qua tai hoạn. Nghĩa là tám tai hoạn, là Tầm, Từ, bốn thọ, hai hơi thở. Đây là nói lìa sai lầm của Địa dưới.

Trắng tươi: Nói lìa lỗi lầm của địa mình. Kế là lấy bốn nghiệp của Trưởng giả dụ cho bốn công dụng của định, như thứ lớp phối hợp.

Dùng tám kinh, chín kinh để làm dụ. Nghĩa là người phương Tây dệt thảm len, cứ tám sợi chỉ, chín sợi chỉ làm thành một cọng theo đường dọc. Khi khởi sự dệt thảm len, thẻm đó sẽ chắc chắn, khít khao, liền lạc. Như xứ này chế ra thứ vải tơ lụa, phải sử dụng bốn đến năm sợi tơ, mới được chắc khít.

Thanh tịnh tươi trắng. Nghĩa là như chiếc áo không mỏng, có thể chịu đựng các thứ khổ lạnh, nóng v.v....

Cùng khắp. Nghĩa là như ở chỗ không có sương, tất cả sự tan nát, giao động không thể ép ngặt.

Trong dụ thứ năm, đối với tướng sở quán, ân cần, khẩn đảo v.v..., như trước đã giải thích.

Luận sư Cảnh nói: “Như văn trước của quyển này nói, giải trong tu định tri kiến, và ân cần khẩn đáo Thẩm tra đế mà chấp lấy các tướng để nói, đây là nghĩa chung trong đây, nghĩa là thí dụ thứ năm này. Dụ chung cho bốn định, quán như dứt trừ “hoặc”, chỉ đơn cử pháp thuyết, không nói văn thí dụ.”

Pháp Sư Khuy Cơ nói: “Tướng quán sát thứ mười hai trong ba mươi hai tướng của quyển trước là dùng pháp thuyết để nói. Nghĩa là có Bí-sô ân cần khẩn đáo về việc thiện, nhận lấy tướng đó mà quán sát.

Dụ thuyết nói: “Trụ quán lúc ngồi, ngồi quán khi nằm, hoặc ở hạnh sau, quán sát công hạnh trước, cho nên, ở đây nói là quán sát kỹ các hành trong ba đời đến với chủ thể quán sát.

Lời nói trong hỏi đáp dựa vào duyên khởi quán sát kỹ cho các pháp trong ba đời, lại vì dứt trừ kiết, phược cõi Sắc nên kiến lập thứ năm.

Từ trên đến đây, trong bốn thí dụ sau đều nói rằng sai khác, nghĩa là vì trừ phần nói rõ đồng với thuyết trước và thí dụ riêng trước, cho nên nói thế.

Trong tướng nhất định hỏi đáp, có hai hỏi, hai đáp, nghĩa là các Hiền, Thánh đã có trong bốn Tĩnh lự một tánh cảnh của tâm. Bậc thánh đã được một tánh cảnh của tâm hữu lậu, vô lậu chung trong bốn Tĩnh

lự, gọi là Thánh Tam-ma-địa. Và, đối với việc an lập, quán sát Đế Kỹ như thế, gọi là Tam-ma-địa của Thánh, nghĩa là dựa vào định mà phát trí Thánh quán sát, cũng gọi là Tam-ma-địa.

Hữu thứ chín, đủ trong chánh Tam-ma-địa của bậc Thánh. Văn có ba: Trước là hỏi, kế là riêng về tướng. Sau, "tuệ trong đây là hàng đầu dẫn đạo trở xuống, giải thích về lý do sinh khởi theo thứ lớp trước, sau.

Nói về tướng có ba:

1/ Giải thích về Thánh, phải biết là thiện, nên gọi là Thánh và, vì vô lậu, nên gọi là bậc Thánh, có nghĩa là điều thiện mà Thánh đã được là định hữu lậu, nếu định vô lậu đều gọi là chánh Tam-ma-địa của bậc Thánh.

2/ Giải thích về "Hữu nhân" và "Hữu cụ".

3/ Giải thích về chánh Tam-ma-địa.

"Nếu trong thời gian này, bỏ tà kiến v.v... trở xuống", là nói phần thứ hai, văn có ba:

1/ Nêu tên nhân cụ.

2/ Giải thích về lý do của nhân cụ

3/ "Thế nào là chánh kiến v.v... trở xuống, là giải thích về tướng của "nhân cụ".

Luận sư Cảnh nói: "Nhân, nghĩa là bảy phương tiện, hạt giống giải thoát phần của tâm sinh đắc thiện trước kia, thiện căn đã khởi chánh tư duy, phải từ tâm này thọ giới, tức chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, vì xa định dẫn dắt, nên gọi là Nhân.

Cụ, tức ba tuệ đã khởi trong bảy phương tiện, là chánh kiến, Chánh Tinh tấn, Chánh niệm. Ba thứ này là sự giúp sức gần của Tam-ma-địa, lập là "cụ".

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Y cứ tám chi Đạo thật ở địa vị sau Kiến đạo. Nếu ở trước Kiến đạo, thì cho dù gọi là Chánh Kiến nhưng chẳng phải là chi Đạo. Và, dù có hành tướng của Đạo đó mà chưa được Kiến lập, phải đến Địa vị Tu đạo, mới được gọi là chi đạo.

Nay, giai đoạn phàm phu cũng được gọi là Chánh Kiến v.v... Địa vị Kiến đạo v.v... kia dù không lập là chi Đạo, nhưng chánh Tam-ma-địa của bậc Thánh, có ngay ở địa vị Kiến đạo kia. Cho nên, Chánh Kiến v.v... ở Kiến đạo kia cũng thành. Nhưng do Chánh Kiến dẫn sinh định và giúp sức cho định, nên cả hai Địa vị đều được gọi là "Nhân cụ". Nhân khác thì không như thế.

Trong giải thích về tướng, nghĩa là trước biết rõ thế gian thật sự có chánh hạnh, chánh chí... của chân A-la-hán.

Luận sư Cảnh nói: "Khả năng hiểu rõ về nhân quả trong Sinh đắc thiện, gọi là Chánh kiến v.v.... Niệm này chính là phần giống với Tam-ma-địa."

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Phần" là nghĩa "loại" là phần tương tự của Tam-ma-địa. Niệm này đều cùng lúc (đồng thời) cũng có chánh Tam-ma-địa. Nhưng chưa là bậc Thánh, chính là chủ thể đoạn (năng đoạn) chủ thể mãn (năng mãn) sau, mới gọi là Chánh niệm của bậc Thánh. Vì đều có định, nên nói: "cũng kiêm".

Trong Tam-ma-địa của Kim Cương Dụ thứ mười, nghĩa là người học Tam-ma-địa của biên sau cùng, đã nói rằng vì biên sau cùng, nên biết chỉ là một niệm chẳng phải nhiều sát-na mà Đối Pháp quyển mười một nói là lấy chung hai đạo Gia hạnh, Vô gián làm định Kim cương. Ngài Tam Tang nói rằng: "Đạo Gia hạnh sau cùng sinh hiện chủng rất vi tế giả diệt; đạo Vô gián vô cùng sinh Tùy miên sau cùng đã diệt, gọi là có công năng.

"Gọi chung hai Đạo này gọi là Kim cương" trở xuống, là dùng ba nghĩa để giải thích:

1/ Bậc nhất hơn hết, là tác dụng.

2/ Dùng để dứt "hoặc", gom góp điều thiện, nhằm nói về quả Vô học, vì hai dạng rốt ráo.

Hai tối tôn thắng. Nghĩa là tối tôn, tối thắng trong hạnh học, gộp hai nghĩa này để giải thích về định Kim Cương dụ này.

Theo chánh nghĩa của Tát-bà-đa, thì gồm có một ngàn chín mươi sáu, nghĩa là dựa vào một trăm sáu mươi bốn định Vị Chí, cho đến định thứ tư cũng thế. Không Xứ năm mươi hai, Thức Xứ ba mươi sáu, Vô sở hữu Xứ hai mươi bốn. Nói rộng như Bà-sa quyển hai mươi tám.

Nay, Đại thừa y theo Nhị thừa dựa vào chín Địa, cõi Sắc sáu, Vô sắc bốn. Bồ-tát chỉ Tĩnh lự thứ tư. Duy Thức có hai nghĩa:

1/ Hiện ở trước này đã được bốn Trí, vì xã một lúc chủng tử "hoặc" thô nặng.

2/ Vào thời gian này, Thức Dị thục ở giai đoạn Đạo giải thoát, bốn trí mới khởi, rộng như trong ấy nói.

Từ trên đến đây, đã giải thích riêng về Tông yếu của kinh có ba. Trong đó, giải thích hai đã xong.

Từ đây trở xuống, là phần thứ ba, giải thích Đẳng chí.

1/ Giải thích về Tam-ma Bát Để Hiện thấy, văn được chia làm bốn:

a/ Dẫn kinh, nêu lên.

b/ Giải thích nghĩa Đẳng chí hiện thấy.

c/ Phát ra Thể tánh lược chung.

d/ Giải thích riêng hành tướng.

Tu đạo dứt trừ phiền não, chế phục đối trị: là Đẳng Chí hiện thấy ban đầu; đoạn diệt đối trị là Đẳng chí hiện thấy thứ hai. Và, quán sát đoạn là ba Đẳng chí sau, không đồng với tông chỉ của Tiểu thừa (chủ trương của Tiểu thừa). Tiểu thừa kia nói:

1/ Quán các thứ bất tịnh thuộc ba mươi sáu vật của tự thân.

2/ Trừ máu v.v..., chỉ quán xương trắng.

Hai quán trên phàm, Thánh đều được.

3/ Quán về xương, thân thức ở trong đó, Hành vừa trụ đời nay, vừa trụ đời sau, tức hai quả đầu, vì chưa lìa dục.

4/ Quán xương, thân thức ở trong đó, Hành không trụ đời nay, chỉ trụ ở đời sau, tức quả Bất hoàn, đã lìa dục.

5/ Quán về xương, thân thức ở trong đó, Hành không trụ ở đời nay, không trụ ở đời sau, tức A-la-hán, vì lậu đã dứt hết.

Hai quán đầu tiên, gọi là Hiện thấy. Ba quán sau, do hiện thấy "duyên" mà khởi, nên cũng gọi là Hiện thấy (nói rộng như Bà sa quyển bốn mươi).

Ở đây thì cho là không đúng, vì cả năm quán đều là đối tượng mà bậc Thánh gần gũi. Vì quán sáng suốt rõ ràng, nên gọi là Hiện thấy.

Y cứ chung ở chế phục, dứt trừ mà phát ra thể của năm Hiện thấy, nên nói rằng, đây là tổng lược thể tánh.

Trong giải thích riêng thì hai quán đầu, luận có hai lượt giải thích:

1/ Đầu tiên là quán bất tịnh, là Chính Niệm Trụ; lấy phương tiện Niệm Trụ để làm y chỉ. Đây là y cứ vào duyên khởi sai khác của căn bản gia hạnh đã nương tựa để làm rõ hai quán bất tịnh.

Đầu tiên "duyên" bất tịnh, sau là bộ xương người.

Thông suốt hơn hết, nghĩa là các quán như xanh, bầm v.v... Ở đây nói quán xương trắng là nghĩa thông suốt rất cùng cực, như xanh, bầm v.v...

Về sau theo thứ lớp vượt hơn, sau cùng càng vượt qua nghĩa quán như tham v.v...

2/ Lượt thứ hai: Thì "Đầu tiên, quán bất tịnh, quán sát bên trong thân. Sau, quán bất tịnh, thông suốt pháp tánh.

Đây là dựa vào duyên khởi sai khác về sự lý cạn sâu của cảnh giới sở duyên, nhằm làm rõ hai quán bất tịnh: Cảnh bất tịnh trong quán căn

bản và hai loại riêng của tánh, cho nên, trước nói đoạn diệt đối trị.

Quán thức lưu chuyển. Nghĩa là giải thích quán sát riêng để đoạn, tức ba quán sau, nghĩa là quán thức đoạn và chưa dứt. Quán sát trạng thái sinh, diệt nối nhau của Thức này là trường hợp cùng cực. Hoặc quán sinh thân, hoặc quán hai thứ chuyển thức sát-na.

Trên đây là giải thích chung về nghĩa quán sát để đoạn.

Ngày, đêm v.v... Như Câu-xá nói: "Một trăm hai mươi sát-na là một Đát-sát-na. Lạp phược bằng mười sáu Đát-sát-na này, ba mươi tu du này; ba mươi ngày đêm này, ba mươi ngày đêm là một tháng. Mười hai tháng là một năm. Mâu-hô-lật-đa, Hán dịch nói là Tu-du.

"Quán sát Hữu học chưa lìa dục" trở xuống, là giải thích riêng ba Đẳng chí, đều trụ hai đời: là hiện tại và vị lai, vì thức đều có sự ràng buộc.

Chỉ trụ đời khác. Nghĩa là chỉ đời vị lai, vì thức có sự ràng buộc.

Đều không có chỗ trụ. Nghĩa là vì hai đời, không có sự ràng buộc.

Thắng Xứ, Biến-Xứ thứ hai chỉ như trước đã nói. Nghĩa là vì trong tám giải thoát trước đã nói xong, nên ở đây không nói nữa.

Bốn định Vô Sắc, tức bốn Vô Sắc giải thoát.

Trong luận Quyết Trạch v.v... giải thích bốn Vô Sắc không khác với giải thoát, cho nên cũng không giải thích.

Thứ ba, là nói trong Đẳng chí của Vô Tưởng rằng, ở trong sinh này vừa nhập, vừa khởi. Nghĩa là nhập vô tâm, khởi có tâm. Thuyết này đối với định của Địa dưới, nói về quả. Nếu sinh ở Địa đó, thì chỉ nhập không khởi, nghĩa là Duy Thức quyển bảy lược có hai giải thích:

1/ Trong sơ sinh vô tâm, vì có tâm chưa có, nên nói là "chỉ nhập"

2/ Sơ sinh có tâm. Về sau, vì ở vị vô tâm, nên gọi là nhập. Nếu không như vậy, thì lúc mới sinh vốn chưa khởi tâm, sao gọi là nhập? Vì trước không, sau có mới gọi là nhập. Hoặc tưởng của Địa kia sinh, thì từ nơi Địa đó mất, một thuyết kia nói rằng, sau cùng là vô tâm, nếu từ Đại kia chính mất thì vẫn chưa có tâm, vì không khởi tâm nhuận sinh v.v....

Trong cõi dưới có sơ sinh, gọi là tưởng. Nếu sinh, tức là vì từ địa đó mất.

Thuyết thứ hai nói rằng sau cùng có tâm, tưởng kia nếu sinh tâm đẳng khởi nhuận sinh, thì gọi là từ kia mất.

Môn khác, như Duy Thức, luận này quyển năm mươi ba, Đối Pháp quyển bốn mươi hai và Hiển Dương quyển mười một đồng giải thích.

Trong giải thích Diệt định thứ tư, đã lìa dục Vô sở hữu, y cứ chung

đoạn trừ, chế phục, dựa vào tướng Phi tưởng xứ mà nhập định, nghĩa là đối với hai tâm nhiễm này, sinh tưởng nhàm bỏ v.v..., tâm Phi tưởng, Phi phi tưởng vốn nhàm chán Vô sở hữu xứ mà khởi. Nay, cầu Diệt định, lại nhàm chán tâm Phi tưởng, Phi phi tưởng khiến nó không khởi; tức là tâm vắng lặng. Cho nên, nói dựa vào tướng Phi phi tưởng xứ mà nhập định.

Dựa vào tướng Diệt tận mà nhập định, không tác động hiểu biết nhàm, trái, trực tiếp tác động tâm pháp, muốn tận diệt hiểu biết.

Như thế, dần dần, tâm chín phẩm diệt, tâm chán xã trước kia tức là tâm vắng lặng.

Dựa vào người mới tu chưa được tụ tại. Nay, nhậm vận (tự nhiên) tạo nên hành tướng Phi tưởng xứ. Các tâm hiểu tướng tùy ý diệt tận, vì giống với trước, nên nói "cũng thế". Là người tu lâu, nên nhậm vận thành. Hoặc đầu tiên, "duyên" hữu vi, khởi tâm tưởng nhàm bỏ. Về sau, "duyên" hành vô vi, chán tâm tưởng xã vì nghĩa chán bỏ đồng, nên nói "cũng thế".

Hành này có hai thứ, nghĩa là khi đi, khi đứng ngang bằng.

Luận sư Cảnh nói: "Tâm sơ định có Tầm, Từ khởi lên lời nói, nên gọi là khi đi. Nhị định trở lên, tâm vi tế dần, vì lìa Tầm, Từ, nên gọi là lúc trụ."

Pháp Sư Khuy Cơ nói: "Sơ định có bốn thức thân, trên tâm "duyên" ngoài, như người đi ra ngoài, nên nói là lúc đi. Ba hành lúc này giống như ở đây nói thứ lớp. Nhị định trở lên, tâm không "duyên" ngoài, như đang ở trong nhà, gọi là lúc đứng. Diệt ba thứ hành, hai định diệt ngữ hành; bốn định diệt thân hành; Diệt định diệt tâm hành, nên nói là thứ lớp diệt ba thứ hành.

Thứ lớp khởi. Nghĩa là dựa vào người chưa tự tại, nói như thế này: "Được giai vị tự tại", như văn trước nói: "Nhậm vận có thể nhập, khởi tất cả Địa.

Nhậm vận có thể nhập, nghĩa là tuy phương tiện xa, tâm có kỳ nguyện, hoặc đến lúc bấy giờ, vì nhậm vận xuất nhập, nên khi xuất định, "duyên" ba thứ cảnh Xúc.

Ba thứ Xúc. Nghĩa là hoặc dựa vào chánh lý của Bà-sa thuộc Tiểu thừa và luận Thành Thật v.v... đều nói rộng. Vả lại, dẫn Chánh Lý quyển mười hai nói rằng, như khế kinh nói: "Khi xuất Diệt định, sẽ xúc chạm ba Xúc, đó là Xúc Bất động; Xúc Vô sở hữu và Xúc Vô tướng.

Thế nào là xúc chạm ba Xúc này? Có thuyết nói: "Lúc Diệt định khởi, tâm tương ưng có ba Xúc "không"; Vô nguyện, Vô tướng. Như thứ lớp đó, khi xuất Diệt định, thì xúc chạm với ba Xúc."

Có Sư khác nói: “Tâm Thức Xứ”, không Xứ, tương ưng với Xúc, gọi là Xúc Bất động, vì hai Xúc này thuần thức tưởng không. Tâm Vô hữu Xứ tương ưng với Xúc, gọi là Xúc Vô sở hữu, vì không có sở hữu ở trước. Phi tưởng, Phi phi tưởng tương ưng với Xúc, gọi là Xúc Vô tướng, vì tướng của Tưởng, Vô tưởng không rõ ràng, tức do tướng này, nên nói bốn Vô Sắc. Nếu định Hữu tưởng từ Diệt định khởi tâm chung cho hữu lậu, vô lậu, thì lúc Diệt định khởi, hoặc nghịch với thứ lớp, nhập các Đẳng chí. Hoặc trái với siêu việt, nhập các Đẳng chí, chấp nhận có Khởi Diệt định, vì tâm hiện ở trước.”

Lại có Luận sư khác nói: “Chỉ y cứ Vô lậu, Hữu Xứ “duyên” Niết-bàn, lúc tâm khởi Diệt định, nói là xúc chạm với ba Xúc, do vô lậu, nên gọi là bất động. Vì thuộc về Địa Vô sở hữu Xứ, nên gọi là Vô sở hữu. Vì “duyên” Niết-bàn, nên gọi là Vô tướng.”

Giải thích như kinh Ma-Ha Câu-hi-la nói rằng sẽ xúc”.

Ba sư này đều giải thích không đồng: Sư đầu tiên nói: “Nghĩa là Ngã, ngã sở chấp, điệu, cử, gọi là động Không vô ngã hạnh, là hạnh năng đối trị, là chủ thể phát động, nên gọi là Bất động. Bất động tương ưng với Xúc, gọi là Xúc Bất động.

Tâm tham chấp cảnh, gồm thâu làm cái có của mình. Vì có đối tượng chấp, nên gọi là “sở hữu”. Tam-ma-địa Vô nguyện dứt trừ “sở hữu”, gọi là “Vô sở hữu”. Ngoài ra, như thuyết trước đã nói.

Sinh tử có mười tướng, trong Niết-bàn, Vô vi không có tướng. Không có tướng tức là định. Vì “duyên” không có tướng, nên là Vô tướng. Các pháp khác như thuyết trước đã nói. Đây là thể tánh của ba Xúc. Lúc không có tâm, không có các Xúc này. Khi xuất định, bỗng nhiên gặp hành trong cửa môn, bỗng gặp vách v.v... đây nói là nghĩa ba Xúc.

Thuyết thứ hai nói: “Phương tiện của Thức Xứ chỉ quán về Thức. Phương tiện của Không Xứ cũng chỉ quán “không”, vì không có tưởng khác, nên gọi là Bất động. Tưởng đó tương ưng với Xúc, gọi là Xúc Bất động. Trong địa căn bản, dù chung với tướng khác, nhưng vì phương tiện mà nói, nên đều gọi là Bất động.

Vô sở hữu Xứ vì không có sở hữu thức khắp trước kia, nên gọi là Vô sở hữu.

Trong Địa Hữu Đảnh, không có Hữu tưởng, Vô tưởng, vì hai tưởng rõ ràng, nên gọi là Vô tưởng. Cho đến Hữu đảnh, không thể nói vì Vô tưởng. Bốn Vô Sắc đều gọi là Hữu Tưởng, đây nói là Thể của ba Xúc, Khởi Diệt định, tâm có cả hữu lậu. Nếu hữu lậu, hoặc trái thứ lớp, nhập

Phi tưởng đẳng chí, gọi là xúc chạm với xúc vô tướng. Nếu nghịch siêu nhập Vô sở hữu Xứ và Vô lậu, nghịch thứ lớp nhận Vô sở hữu, đều là tiếp xúc với xúc sở hữu. Nếu vô lậu nghịch siêu nhập Thức Xứ, gọi là tiếp xúc với Xúc Bất động. Dù không nhất định được nhập Không Xứ, do cả hai Xứ đều gọi là Xúc Bất động. Một tức là tên Xúc đó.

Lại giải thích: "Luận sư này chẳng phải nghĩa chánh tông của Tát-bà-đa, mà là Luận sư khác chấp từ diệt Không Xứ v.v... nên có giải thích như thế.

Thuyết thứ ba: Chỉ lấy một niệm Vô lậu Vô sở hữu Xứ "duyên" với Diệt Đế Niết-bàn, do y cứ Đế là Vô lậu, chẳng phải hữu lậu, nên gọi là Bất động. Y cứ Địa, gọi là Vô sở hữu Xứ. Y cứ đối tượng duyên, gọi là Vô tướng. Vô tướng ấy tương ưng với Xúc có ba thứ tên, khi nhập vào tâm ấy gọi là ba xúc. Nay, trong văn này có hai Luận sư giải thích; giải thích đầu này khác với chánh lý của Bà-sa, nghĩa là khi xuất định phần nhiều do ba cảnh.

1/ Duyên cảnh Hữu mà khi xuất định, Xúc chạm Vô ngã v.v.... Đây là "duyên" trong thân, tác động hạnh vô ngã mà xuất Diệt định, không bị ngã mạn v.v... làm khuynh động.

2/ "Duyên" Đạo đế. Đạo năng nhận lấy cảnh. Nay ra khỏi Diệt định, năng duyên với cảnh, Đạo đế là cảnh, gọi là chấp cảnh, chấp cảnh không sinh tham v.v.... Tiếp xúc với Xúc Vô sở hữu, do Đạo không hay tăng trưởng tham, sân v.v.... Hoặc gọi là tiếp xúc với Xúc Vô sở hữu. Vì tướng không tư duy, nên "duyên" cõi Vô tướng. Cho nên, nói là tiếp xúc với Xúc Vô tướng. Nghĩa là nếu "duyên" Diệt Đế khi xuất Diệt định, gọi là "duyên" cảnh Diệt, lìa các tướng.

Thuyết thứ hai nói: "Đây là dựa vào nghĩa chưa tự tại, nên phải theo thứ lớp. Do tâm định phát ra tiếp xúc với Xúc bất động là Đẳng Trì "không". Xúc, với Xúc Vô sở hữu là Đẳng Trì Vô nguyện. Tiếp xúc với Xúc Vô tướng là Đẳng Trì Vô tướng.

3/ Dựa vào tự tại. Nghĩa là vượt qua tất cả Địa, tùy theo Định mà Địa đó khởi, hoặc "duyên" tản mát; "duyên" lý, "duyên" trong, duyên xúc chạm với ba thứ Xúc. Ba Xúc trong có tự Thể, gọi là cảnh "hữu"; sáu trần bên ngoài, gọi là cảnh của cảnh. Lý Vô tướng gọi là cảnh Diệt. Do nhập Diệt định, chiết phục tâm xong, phiền não không khuấy động. Ba căn không nhiễu, chẳng phải tướng bị rối loạn, chi dùng tâm thiện mà phát ra định.

Nay, xét ý văn, phần nhiều dựa vào tâm định phát ra sự xúc chạm ba thứ Xúc. Dưới đây là phần kết chung.

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 5 (Phần Đầu)

BẢN LUẬN QUYỂN 13

Trên đến đây, đã giải thích về sự gồm thâu Tông yếu của kinh xong.

Từ đây trở xuống, sẽ giải thích về ý nghĩa phức tạp của kinh, văn chia làm hai:

Mười một phần đầu, lại nữa, là dẫn riêng kinh để giải thích: Sau, lấy bốn pháp gồm thâu, gìn giữ Thánh giáo.

Kinh đầu, nói về sự xa lìa thân, tâm, dẫn tới sự hiểu biết như thật.

Kinh thứ hai, khéo tu chỉ, quán, biết rõ Sở tri.

Kinh thứ ba, là Đẳng Trì, Đẳng Chí v.v... trong thiện xảo.

Văn chia làm ba:

1/ Dẫn kinh nêu lên

2/ Hai lần "lại nữa" để giải thích về bốn câu trong kinh.

3/ "Thế nào là trụ" trở xuống, là giải thích riêng mười bốn câu trong kinh. Đẳng Ái trở xuống là phiên dịch ngược lại bất Đẳng Ái thành, một câu, cho nên thành mười bốn câu.

"Câu điều thiện v.v..." trở xuống, có câu chấp Hành; câu chấp Pháp tánh, giải thích câu trong điều thiện. Hai câu này là nêu văn, chẳng phải giải thích câu kinh.

"Lại nữa" lần đầu trong bốn câu là dùng tướng định để đối thành bốn câu. Đẳng Trí kia được gọi là mười một thứ.

Trước là nêu Tam-ma-địa thứ nhất, thứ ba, đối với trong bốn pháp Đẳng Chí, để làm bốn câu.

Kế là "Như thế..." trở xuống, là so sánh với mười công đức khác trong Đẳng trì. Lại, hai Đẳng Chí còn lại trong sáu Đẳng Chí, mỗi Đẳng Chí đều đối nhau, cũng tạo thành bốn câu, nghĩa là "không", "Vô tướng" v.v... trong các tam-ma-địa, vì rất thù thắng, vì duyên cảnh

khắp, nên được tên gọi riêng. Thắng Xứ, Biến-Xứ trong các Đẳng Chí năng trở thành biến hóa. Định Diệt tận Vô Tưởng, vô tâm, vắng lặng, nên nêu riêng.

Đầu tiên, nêu Diệt tận, nêu Vô Tưởng trong hai câu riêng, Sau là nêu Biến-Xứ để so sánh với Thắng Xứ. Vì ảnh được rõ ràng, nên về nghĩa đó có thể biết. Trong bốn câu thứ hai chỉ có hai câu đầu.

Đẳng-trì khéo léo, chẳng phải Đẳng Chí khéo léo, nghĩa là đối với danh, cú, văn thân của Đẳng-trì, giỏi biết sai khác, chẳng phải đối với khả năng nhập Đẳng Chí.

Tướng trạng sai khác của các hành: Đây là nói ba tuệ khéo léo là tánh. Y cứ Đẳng-trì kia năng giải thích khéo léo, trong danh, cú sai khác. Đẳng Chí thì y cứ ở nhập, xuất có khéo, không khéo, đối với phân biệt có thể biết.

Bốn câu trước, y cứ vào tác dụng nhập, xuất, khéo, không khéo của Đẳng-trì, Đẳng Chí của tự Thể riêng, khác nhau để nói.

Hai thứ bốn câu này y cứ vào nghĩa thể của Đẳng-trì, Đẳng Chí khác nhau kia để tạo thành.

Ngài Tam Tạng nói: "Phương Tây (Thiên-trúc) có nghĩa này. Tam-muội v.v... gọi là Đẳng-trì. Thể tánh của Tam muội gọi là Đẳng Chí, nên lập hai câu. Cho đến chưa được nghe... chư Phật nói v.v... nghĩa là đối với Đẳng Trì không khéo léo có ba nghĩa:

1/ Chưa được nghe từ Phật.

2/ Chưa được nghe từ Bồ-tát bậc nhất.

3/ Chưa tự chứng đắc rốt ráo bậc nhất, cho nên, không thể khéo léo đối với giáo quyết định.

Một chữ "chưa" ở trên, xuyên suốt ba Xứ ở dưới.

Luận sư Cảnh nói: "Hoặc lấy Sơ địa gọi là Rốt ráo bậc nhất, hoặc Địa thứ mười gọi là rốt ráo bậc nhất.

Đối với Địa bất định thuộc về Thể, tướng phân biệt , nghĩa là cảnh phân tán. Đây là vì pháp loại không đồng của Địa định, nên tư duy tản mát, gọi là Xuất định.

Đối tượng tác động của Định, nghĩa là uống, ăn, v.v... đây là việc nên làm khi xuất định, vì đến thời gian này nên xuất định.

Tướng sở duyên. Nghĩa là thể phân biệt. Do "duyên" với thể này, nên năng nhập các Định, nghĩa là vì các pháp hữu lậu, gọi là phận biệt, nên đối tượng duyên của Định, gọi là thể phân biệt, vì tướng phần lìa kiến phần, không có tánh riêng. Hoặc đối tượng duyên (sở duyên) lấy thể tướng do phân biệt hiện ra trong năm pháp, làm tướng sở duyên. Do

định đã được vượt qua Địa này trở lên, vì không thể biết, cho nên đồng. Đây là nói ba độ của Địa dưới không biết Địa trên.

Trong Quyết Trạch nói: "Dựa vào bốn Định, biết chung tâm con người của cõi Vô Sắc, vì y cứ ở Đại Bồ-tát mà nói, nên không trái nhau.

Dẫn phát, nghĩa là tóm tắt gồm thâu nghĩa câu văn rộng, nghĩa là với sức nghe, giữ này gồm thâu nghĩa văn rộng.

Thế nào là Đẳng Ái? Nghĩa là Tàm, quý ái kỉnh đẳng. Ở đây nói là Định khởi trước mười hai thứ pháp: một là Tàm, hai là quý, cho đến mười hai lạc, lấy mười hai pháp này làm tâm phương tiện, tức là được định.

Ở đây, ngài Tam Tạng nói: "Đẳng là Đẳng Chí; Ái là tâm phương tiện của Định. Đẳng Chí Ái vì công đức vượt vượt hơn, nên gọi là Đẳng Ái."

Luận sư Cảnh nói: Tàm, quý, v.v... đều là thuận theo chánh pháp. Đẳng ái là chánh nghĩa lý, chánh ái. Pháp sư Khuy Cơ nói: "Vì đối với mười hai bình Đẳng Ái này, nên gọi là Đẳng Ái."

Phương tiện có hai:

1/ Hai Đạo thêm, bớt của các đường.

2/ Chỉ nêu xả, như đã nói trong ba mươi hai tướng ở trước.

Phần thứ tư, trong kinh Phân Biệt Tĩnh Lự, văn có bốn:

1/ Dẫn kinh nêu.

2/ Lược giải thích về bốn chuyển.

3/ Giải thích rộng về tướng.

4/ Kết thành.

Bốn chuyển trong đây, phải biết hai thời gian điên đảo v.v...

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Bốn chuyển:

1/ Tam-ma-địa hữu lậu, điên đảo khi hướng tới.

2/ Lúc Định hữu lậu nhắm thối lui là điên đảo.

3/ Chính Lúc Định hữu lậu lui mất, không có điên đảo.

4/ Khi Định vô lậu tiến tới thì không có điên đảo. Hoặc Sơ, nhị đối với tiến cho là thối, gọi là điên đảo. Đầu tiên khi tiến đến định hữu lậu, cho là thối lui. Về sau, lúc tiến đến định vô lậu, cho là thối lui, nên đều gọi là đảo.

Luận nói: "Thứ hai, điên đảo khi thối lui Tam-ma-địa, nghĩa là lúc tu tiến vô lậu, nhắm thối lui hữu lậu, nói là điên đảo. Khi thối lui hai thứ sau, cho là thối lui, gọi là điên đảo.

Đầu tiên, khi đối với định hữu lậu, thật sự thối lui, cho là thối lui.

Sau định vô lậu lúc thối lui hữu lậu, cho là thối lui định hữu lậu.

Lúc thối lui, nghĩa là trong thối lui, văn có ba lần “lại nữa”:

1/ Do ái vị, cho nên thối lui

2/ Do mạn, chê bai, nên thối lui

3/ Do tham, lừa dối, nên thối lui.

Không có điên đảo thứ hai trái với không điên đảo ở đầu, nên biết.

Tướng không điên đảo kia. Nghĩa là được định vô lậu, khi sắp mất định hữu lậu, biết như thật thối lui, đây không có điên đảo.

Thứ ba, không có điên đảo, lúc thối lui Vô lậu, biết thối lui.

Thứ tư, không có điên đảo, khi tiến đến Vô lậu, biết thối lui hữu hậu.

Thứ tư ở đây với thứ hai ở trước có sự sai khác. Nghĩa là tu phương tiện Vô lậu ở trước cũng chưa chứng đắc, cho là thối lui, từng được định. Thứ tư ở đây chính là được Vô lậu, hữu lậu không hiện hành, cho là thối lui, nên trở thành khác, nhau.”

Luận sư Cảnh nói: “Không trái ngược thứ hai trái với không trái ngược ban đầu, sao nói là nên biết tướng không điên đảo đó?”. Vì trước thối lui định phương tiện, sau, thối lui định căn bản, cho nên mới trái với trước.

Hai thối lui sau này đều y cứ ở phàm phu chế phục “hoặc”, lại thối lui.

Do dựa vào như thế, cho đến an lập bốn chuyển, nghĩa là do dựa vào hai không có điên đảo hưng thịnh, suy đồi như thế, vì an lập bốn chuyển, cho nên kết.

Thứ năm, là phân biệt bốn kiểm tra hành.

Văn trong kinh có ba:

1/ Dẫn kinh nêu lên.

2/ Tóm tắt xem xét rõ ràng hành tướng.

3/ Chỉ bày rõ ràng, rộng về hành bị xem xét. Chủ thể xem xét tức ba tuệ. Đây, là một người tu đủ bốn thứ, bốn phần kém v.v... như thứ lớp phối hợp, thuận với bốn thối lui v.v... Giải thích, như văn.

Thứ sáu, là đối với sáu cảnh, không thọ tưởng Vô Tưởng. Các pháp này trong kinh, hoặc thật, hoặc có, đều không lãnh thọ, nghĩa là không thọ Tự tướng của cảnh.

“Còn không thọ tưởng, nghĩa là còn không thọ tưởng của sáu cảnh, huống chi Vô Tưởng, cũng không thọ Vô Tưởng kia.”

Dưới đây nói: “Không có giải thích về tướng của mắt, còn không

lãnh thọ ở tưởng. Không thọ giải thích về tự tướng, đều không lãnh thọ, không thọ giải thích Vô Tưởng, huống chi là Vô Tưởng.

Nói là do chán hư hoại, nên oai thế lấn át, cho đến "nhưng có tưởng kia, nghĩa là Định vô lậu thường chán hư hoại, tức là đối với nhãn v.v... không có tưởng sự, chỉ có tướng các lý của bốn đế khởi, không thọ Vô Tưởng, nghĩa là Tưởng và Vô Tưởng, đều không tho. Do không tư duy tất cả tướng, nên có hai tưởng "hữu", "không", vì đều không thọ, nên tư duy vắng lặng trong lý Chân như của Diệt tận.

Ý trong đây nói lìa các tướng tưởng , gọi là Vô Tưởng, nghĩa là lúc trí vô phân biệt chính chứng như, tướng khổ, vui ở trước cũng đều lìa thì tưởng và Vô Tưởng, tất cả đều lìa, cho nên, tưởng của tướng lìa gọi là Vô Tưởng.

Lại nói: "an trụ định Diệt tận ", đây là y cứ các tưởng của Diệt định sinh ra, là giải thích văn kinh ở trên còn không thọ tưởng, huống chi là Vô Tưởng."

Thứ bảy, là giải thích về kinh Tứ Thứ Đạo. Nghĩa là lúc phàm phu được Tĩnh Lự căn bản, thời gian sau, nghe pháp, dẫn đến Kiến đạo, cũng gọi là dựa vào tâm tăng thượng, tu tuệ tăng thượng Vô lậu kia. Người thứ hai nọ dựa vào định Vị Chí, được quả vị đầu tiên muốn dứt trừ ngay "tu hoặc" của chín Địa hướng đến chứng La-hán. Từ quả chế phục "tu hoặc" cõi Dục, được định căn bản hữu lậu v.v... gọi là dẫn đến Tu Đạo. Do thối lui hữu lậu, gọi là Tu Đạo, nên cũng gọi là dựa vào tuệ tăng thượng tu tâm tăng thượng.

Hành giả thứ ba, gọi là đều được Xa-ma-tha, Tỳ-Bát-Xá-Na, vì cả hai chuyển xen lẫn. Nghĩa là người này thường trước chế phục "tu hoặc" cõi Dục mà hay khởi định căn bản ban đầu, về sau, dựa vào định Vị Chí nhập hiện quán Đế, được quả thứ ba, được nhập Tĩnh lự căn bản, gọi là tiến dẫn tuệ tâm tăng thượng, cũng dẫn đến Tu Đạo, cho nên, dưới đây kết rằng: "Người thứ hai, thứ ba dẫn đến Tu Đạo."

Hành giả thứ tư, trước kia tĩnh lự hữu lậu, sau, nhờ nghe pháp nên được nhập Kiến đạo, chứng quả thứ ba, gọi là dẫn đến Tu đạo. Bên như thế, dứt "tu hoặc" còn lại, cũng Đạo chứng A-la-hán, dẫn đến đạo Vô học, nên dưới đây kết rằng: "Người thứ tư thu hướng Đạo, vì được đều dẫn. Về đạo lý, người này cũng là người dựa vào tâm tăng thượng, dẫn đến tuệ tăng thượng. Nhưng không đồng với người bân đầu chỉ dẫn đến Kiến đạo, vì đều dẫn đến ba Đạo, nên phân biệt là thứ tư.

Thứ tám, là trong giải thích kinh Tứ Tịnh Thắng, có chia làm ba:

1/ Nêu kinh Tịnh Thắng.

2/ Giải thích nghĩa Tịnh Thắng.

3/ Giải thích tướng Tịnh Thắng, nghĩa là sở đắc, sở chứng, sở dẫn giới v.v... Sở đắc, nghĩa là như pháp viên mãn; sở chứng, là như pháp nhiếp thọ; sở dẫn giới, nghĩa là phát siêng năng, tinh tấn, chưa mãn làm cho mãn.

Bốn tịnh thắng:

1/ Thi-la;

2/ Tam-ma-địa;

3/ Kiến.

4/ Giải thoát.

Sở đắc, sở chứng, sở dẫn giới nói trong đây, đều có cả bốn tịnh thắng.

Nhiếp thọ viên mãn, là nhắc lại giải thích về phát siêng năng, tinh tấn, chưa mãn, khiến cho mãn là đã dẫn đến giới, định, kiến, vì thể giải thoát, nên không nhắc lại giải thích.

Lại, sở đắc là giới; sở chứng là kiến; sở dẫn, là giải thoát. Giới đẳng, nghĩa là Đẳng định, kiến, giải thoát.

Lại, sở đắc là giới; sở chứng là định; sở dẫn là tuệ và giải thoát, lược qua không có giải thoát, tri kiến cũng có thể tuệ và tri kiến đều gọi là chánh kiến, gồm thâu đủ năm uẩn. Văn dưới đây thế nào?

Một đầu là giới. Đẳng-trì, Kiến, giải thoát kia, đều có hai là thế nào? Tùy phối hợp giải thích, dù trụ sáu chi bốn câu như giới v.v... như Địa Thanh Văn nói rộng. Hai thứ giới, định, đối với giai đoạn phàm phu gọi là viên mãn đắc, nhiếp thọ địa vị Thánh kia, trong định có hai:

1/ Lúc lìa dục: Sáu tác ý trước chưa được phần căn bản, chưa gọi là viên mãn. Nếu khi được quả gia hạnh rốt ráo, được định căn bản mới gọi là viên mãn.

2/ Được ba định Địa dưới chưa gọi là viên mãn. Nếu được định thứ tư, mới gọi là viên mãn, giải thoát ở địa vị Hữu học, chưa viên mãn, địa vị Vô học gọi là viên mãn. Bất thời giải thoát, gọi là nhiếp thọ giải thoát. Chướng định và chướng sự đã được Trạch diệt, gọi là giải thoát.

Thứ chín, là giải thích về hạnh thanh tịnh của tâm, các điều ác, bất thiện, dục v.v... Tầm tư v.v... trong kinh Bí-sô tư duy năm tướng. Nghĩa là các dục v.v... ác bất thiện; v.v... tầm, từ v.v... Nghĩa là các tầm dục, nhuế, hại bất thiện, tầm bà con, cõi nước đã từng trải qua lạc v.v... bảy thứ Tầm, Từ đều che lấp thể.

Đại khái có ba thứ Bổ-đặc-già-la. Nghĩa là tiêu biểu chung về ba phẩm Tầm, Từ khác nhau, thành năm, dưới đây là giải thích riêng.

Thứ nhất, là hành Tầm, Tư. Nghĩa là vì tư duy tướng Đế của nhân, quả v.v... khiến cho bảy thứ Tầm diệt. Dựa vào Tầm, Tư của phẩm trung, chia thành hai thứ:

1/ Thấy tai hại lỗi lầm của Tầm, Tư.

2/ Không niệm tư duy để cho bảy Tầm diệt. Dựa vào Tầm, Tư của phẩm thượng, cũng chia làm hai:

1/ Chẳng phải đầu tiên, tức khiến cho tất cả bất, phải dùng phương tiện để chế phục dần.

2/ Nếu cũng chưa thể chế phục, thì sinh ra chán nản, sợ hãi. Vì phần nhiều tư duy, nên làm cho bảy Tầm diệt.

Thứ mười, là trong giải thích kinh Đãng Trần, văn có ba:

1/ Dẫn kinh để hỏi.

2/ Giải thích về thí dụ ba đào luyện.

3/ Nêu pháp để hợp.

"Như trong tánh vàng ròng đã có bản chất vàng trở xuống, là phát tâm xuất gia, gọi là đào luyện ban đầu. Ở giai đoạn đạo tư lương, được Tĩnh lự v.v... là sự đào luyện tiếp theo, nhập địa vị Thánh vì là đào luyện sau, nên luận nói: "Không bị hữu, hành cầm giữ. Dựa vào tuệ căn chế phục phiền não, giúp cho căn tánh được lộ rõ. Căn trừ diệt phiền não, đặt tên là đào luyện.

Thứ mười một, là giải thích về ba tướng trong kinh Tam Tướng Tư Duy:

1/ Chỉ, 2/ Nêu, 3/ Xả.

Hoàn toàn tu chỉ, nêu ra ở định gia hạnh. Đối với duyên-khởi v.v... không có chánh tư duy, lựa chọn. Vì không tư duy, lựa chọn, nên tâm không chánh định, không chủ động hiện quán, không dứt hết các lậu, thành A-la-hán, thường tư duy xả, tức là tư duy duyên khởi, cho đến dứt hạnh lậu, vì đạo thành tựu viên mãn.

Mười một đoạn trên đây, đã dẫn riêng kinh, để giải thích. Một lần "lại nữa" sau, dùng bốn chánh pháp gồm thâu giữ gìn Thánh giáo có ba:

1/ Nêu. 2/ Phân biệt. 3/ giải thích.

Xa lìa. Nghĩa là chỗ nhập định.

Sở tu tập (đối tượng tu tập). Nghĩa là định tuệ đã tu.

Quả tu. Nghĩa là giải thoát đã được; hai chướng đã lìa, quả Hữu, Vô vi.

"Thế nào là đã tập Xa-ma-tha..." trở xuống, là giải thích phần thứ ba này.

Tất cả chấp có. Tức là chấp pháp. Chấp tất cả "có", tiêu diệt pháp chấp này, gọi là Diệt giới. Ba giới nói trong đây khác với giới mà hai Quyết Trạch dưới đã nói. Quyết Trạch ấy cũng nói là dứt hết "kiến hoặc", gọi là Đoạn giới; dứt hết "tu hoặc", gọi là lìa cõi Dục; dứt trừ hết tất cả pháp hữu lậu, gọi là Diệt giới.

Trong luận Tiểu Thừa nói tám kiết đoạn, gọi là Đoạn giới. Thọ kiết đoạn, gọi là lìa dục giới. Sự hữu lậu khác diệt, gọi là Diệt giới.

Không có trái tránh: Nghĩa là đại ý muốn nói Đức Phật và đệ tử, do Kiến đồng, nên nghĩa đã nói đồng. Câu văn không khác, thuận theo cộng tưởng, không có sai trái, tranh cãi.

Pháp Phật tồn tại lâu dài, làm lợi ích rộng lớn, gọi là bình đẳng thấm nhuần. Chẳng phải như ngoại đạo khởi kiến, lập nghĩa không đồng, câu văn sai khác, hoặc nghĩa, hoặc câu; hoặc văn, không nói danh. Vì được nêu trước, sau để xuyên suốt ở giữa.

Câu thứ nhất. Cái gọi là câu trước cho đến tức là dùng câu này mà hỏi.

Thứ hai v.v... : Đây là nói lược về câu thấm nhuần bình đẳng.

Pháp sư Cảnh, Pháp sư Thái, Pháp sư Bị, Pháp sư Khuy Cơ giải thích đại khái. Như tôn giả A-nan, đối với năm trăm Bí-sô, dùng câu đầu này để hỏi một vị Tỳ kheo. Lại dùng câu đầu để hỏi vị Tỳ kheo thứ hai cho đến năm trăm vị. Các Tỳ kheo ấy đều đáp: "Đúng vậy, đúng vậy, nên mới gọi là câu nghĩa thầy, trò không có sai trái, thấm nhuần bình đẳng, tùy theo lẫn nhau.

Văn dưới, trái lại, thiết lập rõ ràng đối với một người đầu tiên dựa vào uẩn mà hỏi v.v... nghĩa là đặt ra đối với một người đầu tiên dựa vào uẩn Vô thường mà hỏi người thứ hai.

Đã theo thứ lớp hỏi về giới Vô thường, tức là không được gọi là câu thứ nhất thấm nhuần bình đẳng.

Nay, y theo Quảng luận dẫn khế kinh: "Chúc mừng đến thăm hỏi, gọi là Thượng tọa được nghĩa giải thoát, gọi là Thượng tọa đáp: "Tu hai pháp thì được giải thoát quả ba cõi vui mừng, kế là hỏi tên năm trăm đệ tử của Thượng tọa, đáp riêng, không trái với Thượng tọa. Đến hỏi đức Như lai. Đức Như lai đáp: "Như gọi là Thượng tọa vì giải đoạn các hành, nên gọi là Đoạn giới; vì lìa các hành, nên gọi là ly giới; vì diệt các hành, nên gọi là Diệt giới.

Đây gọi là Thượng tọa và đệ tử kia thấy đồng với đức Như lai, hỏi chúc mừng.

Thấm nhuần bình đẳng nghĩa giáo, tùy theo không có mảy may

sai trái, nên gọi là Vô tránh.

Trong bốn cảnh vị , từ đây trở xuống, là phần thứ hai, giải thích chẳng phải vì Đẳng dẫn Thích Luận chép: "Trái với trước, dễ hiểu rõ."

Về Thể tức là cõi Dục, hoàn toàn là tất cả pháp tán trong hai cõi trên, nhưng quán trong mười hai bất định của ý văn luận này, thú bảy là năm tác ý trước của cõi trên. Thứ chín, thứ mười là bảy tác ý của cõi trên, thứ tám là pháp nhiễm cõi trên đồng nhau. Địa này chẳng những trái với địa trên mà còn chung cho tất cả pháp tán loạn của hai cõi trên.

Văn được chia làm hai:

1/ Nêu lên câu hỏi.

2/ Tùy giải thích riêng.

Mười hai thứ quyết trạch này, quyển sáu mươi ba nói rộng sự khác nhau, kiến lập nguyên do, nghĩa là dựa vào Địa bất định đầu tiên, đối với tâm an trụ, nêu chính thức nhận lấy tướng: tướng xanh, bầm v.v... Đây là nói vì tánh năm thức bất định, nên rong ruổi theo cảnh, tham v.v... sinh khởi. Bị ngừng dứt cho nên quán màu xanh, bầm v.v... mà an trụ tâm, tức là do nghĩa này, phương Tây nêu ra hai thuyết:

1/ "Năm thức chỉ là tánh hữu lậu, vì bất định. Trong Thập bát bất cộng pháp của Như lai thì không có tâm bất định." Luận cũng nói: "Nói mười lăm giới, chỉ có hữu lậu, nên biết đức Như lai không có năm thức. Trí thành sở tác kia; hoặc thức thứ sáu, hoặc thức thứ bảy."

2/ "Năm thức cũng có cả Vô lậu, vì năm thức của Như lai thường ở trong định, nên nói Đức Như lai không có tâm bất định."

Kinh Hoa Nghiêm chép: "Nhãn căn nhập chánh thọ. Nhĩ căn tam muội khởi v.v..."

Thường dựa vào Nhị thừa, phàm phu để nói tự tánh bất định, hữu lậu của mười lăm giới, chẳng phải dựa vào địa vị nào khác. Trong đó có thuyết nói: "trí thành sở tác , thân Bồ-tát tu đạo, thì hiện ở trước."

Có thuyết nói: "Phật địa mới được sơ khởi. Như Duy Thức quyển mười, Phật Địa quyển tư v.v... giải thích. Hoặc có khi thiếu khinh an, nên chẳng phải định Địa, nghĩa là cõi Dục trói buộc các tâm, tâm pháp v.v... quyển sáu mươi ba chéo: "Vì y chỉ cõi này mà được tác ý, nên siêng năng tu tập. Ở đây ý nói, vì được tác ý của cõi trên, nên siêng năng tu tập tâm thiện cõi Dục. Hoặc chán thiếu khinh an, địa tán của cõi Dục. Vì được tác ý của địa khinh an cõi trên, cho nên siêng năng tu tập.

Duy Thức có hai thuyết: Có nghĩa: Cõi Dục không có khinh an, lấy văn này làm thể. Nói thiện mười một, chung cho tất cả Địa, nghĩa là có cả ba Địa có Tầm, Từ, vì đều có."

Có nghĩa cho là: "Cõi Dục cũng có khinh an, gia hạnh định kia cũng được Địa định, vì định đó cũng có nghĩa đều xướng (khinh an). Trừ định gia hạnh , tâm cõi Dục khác đều thiếu khinh an, gọi là Địa bất định, chứ chẳng phải tất cả đều không có.

Nói mười một nói thiện chung cho tất cả Địa, tức là chín Địa. Mười Địa bất định khác, như quyển sáu mươi ba giải thích.

Một cặp hai thứ định, tán trước, trên đã nói xong, từ đây trở xuống, giải thích về hai tâm có, không là một cặp vô vi. Văn được chia làm hai:

1/ Hỏi, nêu năm môn.

2/ Giải thích riêng.

Trong Địa thi thiết kiến lập chỉ dựa theo năm Địa đầu nhằm phân biệt về Địa kiến lập, chứ chẳng phải dựa vào Địa khác.

Ngài Tam Tạng giải thích: "nói theo sự thật, thì ý của năm thức trong mười bảy Địa có Tầm, Từ và Địa có tâm. Như bảy Địa này thuộc Địa hữu tâm, vô dư không có tâm. Hai địa này chỉ là Địa vô tâm; Địa định, phi định; Địa không có Tầm, Từ, Địa do tu thành.

Ba Địa Thanh văn, Độc giác, Bồ-tát, Địa hữu Dư y, như tám Địa này có cả hai Địa Hữu tâm, Vô tâm. Dù có nghĩa này, nhưng vì Luận chủ y cứ ở giản lược, nên đối với năm Địa để phân tích tâm có, không."

Luận sư Cảnh lại giải thích: "Năm Địa này ở trước đã giải thích xong. Vì thế, nên y theo năm Địa này nhằm phân biệt hữu tâm, vô tâm. Ngoài ra, vì chưa nói, nên không đối với phân biệt. Dù lại Tam-ma-hý-đa, chẳng phải Tam-ma-hý-đa, nhưng ở trước đã giải thích xong; mà vì hai Địa Tầm, Từ này đã có Tầm, Từ đều thuộc về ba Địa, nên không nói riêng."

Pháp sư Khuy Cơ cho rằng: "Chỉ dựa vào ý địa năm thức, của Thể Địa mà có danh, có tâm, không có danh, cũng chưa rõ ràng, chưa nhận biết Nghĩa Xứ nào của chín Địa được thành để nói thể tánh của Địa.

Trong ba tướng của Địa có Tầm v.v... để nói về Hữu tâm và Vô tâm, tức biết hai địa vị sai khác của chín Địa, cũng biết Địa Định, chẳng phải Định, sao là Hữu tâm, sao là Vô tâm? Cho nên, càng không cần dựa vào địa Định, phi định để nói về Hữu tâm, Vô tâm.

Ba tuệ, ba thừa, các hành hữu tâm, vô tâm của sáu địa đều không ngoài Hữu, Vô dư y của môn trước. Phân tích Hữu tâm, Vô tâm trong

môn thứ tư, thứ năm này, chẳng phải là địa vị có thân, vì Hữu tâm, Vô tâm riêng, nên Hữu tâm, Vô Tâm chỉ dựa vào năm Địa.

Trong Địa có Tầm, có Từ, không có tâm thùy miên, không có tâm ngất xỉu, không gọi là Địa Vô tâm, do ngủ nghỉ ngất xỉu là vô tâm bất định, tr địa vô tầm, vô tứ, thì định vô tưởng, v.v... là định không có tâm. Lại nữa, ngủ nghỉ, ngất xỉu đều dựa vào chủ thức, nói là Địa hữu tâm. Định Vô Tưởng v.v... dựa vào Khách thức, gọi là Địa vô tâm, vì ảnh lược mà nói. Lại, dựa vào môn lý tùy chuyển để nói về Vô tâm.

Tát Bà-đa nói buồn ngủ nghỉ, ngất xỉu là có tâm. Nhưng Quyết Trạch phần lại dựa vào năm nghĩa để phân tích Địa hữu tâm, do bảy thứ nhân để phân biệt về Địa vô tâm, chỉ dựa vào Thể của Địa để phân tích có tâm."

Dựa vào thứ ba này, Sinh và bất sinh, nhằm kiến lập Vô tâm. Thuyết kia nói bảy nhân, ở đây nói tám nhân, nghĩa là ở đây chia ra căn, cảnh, kia hợp gọi là "duyên" thiếu. Tám nhân này "duyên" chẳng phải một pháp mà đủ. Thông thường nói các pháp sinh, bất sinh, cũng thiếu tác ý. Nếu các tâm, tâm pháp đồng thời không có tác ý thì sẽ không được sinh, cũng có thể nếu không có tác ý của niệm trước thì tâm sau sẽ bất sinh."

Luận sư Cảnh bình luận: "Cách giải thích sau là đúng. Vì, nếu lấy tác ý đồng thời thì các tâm pháp không có lúc nào bất sinh, bởi trong nhóm tâm thường có tác ý. Trong đây đã nói tám nhân, nên tâm kia đôi khi sinh, hoặc là bất sinh. Sắp nhận biết, tất nhiên, Tác ý dẫn đường trước, sau đó, tâm mới sinh. Nếu không có Tác ý muốn nhận lấy sắc v.v... dĩ nhiên, tâm sau sẽ bất sinh. Tự có không có tác ý trước, đối cảnh thì sinh. Như người tác ý thì định, bỗng nhiên nghe được tiếng v.v... Do từ nhiều phần nói là Tác ý sinh, như sáu mươi ba giải thích.

Thùy miên vô tâm trong phần vị. Thượng tọa Bộ nói thùy miên có hai:

1/ Tâm Thùy miên, dẫn sanh pháp hữu tâm.

2/ Thùy miên sắc, thì lúc ngủ có sắc nuôi lớn.

Đại thừa cho rằng: "Thùy miên có cả có tâm, không tâm.

Nghĩa thứ nhất, Niết-bàn Vô dư trong Kiến lập, Lại-da diệt hẳn. Nếu vậy, thì giới chúng sinh sẽ có thêm bớt chăng?

Giải thích: "Kinh, luận chỗ nào cũng đều nói là giới chúng sinh không thêm, bớt, bởi vì chúng sinh đã có xưa từ vô thỉ, chứ chẳng phải mới có, nên không có tăng mà có vô lượng. Nhị thừa định tánh, lúc vào Vô dư dã rơi vào số phi sinh; về lý, cũng có bớt, vì từ số nhiều, nên nói

là không có bớt, như một giọt nước biển. Nhưng kinh Niết-bàn v.v... chép: Tiên ni hỏi: "Thân là trước phiền não, hay phiền não có trước thân? Nếu thân có trước, thì sao nói rằng, vì phiền não nên mới có thân? Nếu phiền não có trước, thì cái gì tạo ra, trụ ở chỗ nào?" Đức Phật đáp Tiên-ni: "Phiền não và thân dù rằng một lúc đều không có trước, sau, nhưng chủ yếu nhân phiền não mới có thân, cuối cùng không do thân mà có phiền não."

Dù rằng ngoại đạo y cứ mới có để vấn nạn, Đức Phật lại y cứ ở Vô thỉ kia mà đáp. Cho nên, biết không có thêm.

Lại dựavào kinh Vô thượng y chép: "Chúng sinh mới là Như lai tạng, vì chúng sinh cùng có là vô vi."

Theo như nghĩa này nói thế giới chúng sinh không thêm, không bớt. Ý kinh ấy nói là dựa vào chân khởi vọng, lập ra thế giới chúng sinh, nên nói chân như gọi là chúng sinh giới. Người Nhị thừa dù vào Vô dư, các uẩn diệt tận, mà thể của giới này vẫn thường tồn tại không diệt.

Y cứ ở nghĩa như thế, để nói là chúng sinh không thêm, không bớt.

Như-Di-Sa-tắc-Bộ nói: "Chúng sinh ở trước, phiền não ở sau."

- Nếu vậy, không có nhân, làm sao có chúng sinh?

Giải thích: "Như Khổ, Loại, Nhẫn, đầu tiên không có "nhân Tự phần", làm sao được phát sinh? Các trí kia không có tự nhân mà được sinh khởi, chúng sinh này lẽ ra cũng như thế!"

Nay, văn này lựa chọn tánh quyết định diệt hẳn, cuối cùng không thành Phật. Trong khi đó, kinh Niết-bàn nói chẳng có ai không thành Phật. Vì, lập ra giới hạn của giáo đều có chỗ y cứ. Kinh Lăng-già nói: "Các kinh của Thanh văn đều nói, nhiều kiếp vào cõi Niết-bàn, đắm say rượu tam-muội, nằm say trong thời gian dài. Về sau, từ tam-muội đó phát khởi tâm Đại thừa."

- Luận sư xưa lấy kinh này để chứng minh rằng, không có rốt ráo nhập Vô dư, mãi mãi diệt.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Theo Luận Nhiếp Đại thừa thì hóa thành Thanh văn chẳng phải thật như thế.

Chín Địa trên, chung cho Hạnh, vì cả ba Thừa đều có thể tu ba tuệ; ba Địa sau, phân biệt về Hạnh riêng, vì ứng cơ tùy theo pháp, thành tựu tự thừa.

Lại, ba Địa đầu là hạnh phương tiện; ba Địa sau, là hạnh căn bản. Ba địa trước là hạnh đã học; ba địa sau là hạnh đã thành.

Văn, là văn tuệ, vì nghe, "duyên" giáo, dùng nghe này làm nhân

mà thành tựu các pháp, gọi là "văn sở thành", tức dùng tuệ kia và pháp tương ưng, đều là đối tượng duyên của nghe, hoặc văn, hoặc nghĩa, đều là quả đã được, là Thể của Địa này.

Nghe trong tác ý trước đây, chỉ "duyên" pháp, ít "duyên" nghĩa.

Văn của Địa này chia làm ba:

1/ là kết trước hỏi, sau nêu, khởi đầu mối của luận.

2/ Hỏi, nêu tên của năm minh Xứ.

3/ Tùy theo giải thích riêng.

Nghĩa là nếu nói sơ lược về năm minh Xứ, cho đến đọc bài tụng, nhớ nghĩ, đây là nói về giáo của năm Minh sinh ra Văn tuệ. Trong đây Ngài Tam Tạng nêu ra hai thuyết:

1/ "Sự lắng nghe này là sinh đắc tuệ. Về nghĩa, đồng thời với luận Tiểu thừa: thọ trì giáo pháp, vì sinh đắc tâm.

2/ Sau thức tương ưng với Văn tuệ làm thể. tuệ có ba phẩm: Phẩm Hạ, gọi là Sinh đắc; hai phẩm Trung, Thượng, đều gọi là Văn tuệ."

Pháp sư Khuy Cơ lại đưa ra hai giải thích:

1/ Nghĩa là tuệ giác là sự lắng nghe trước, thời gian sau, ý Địa lãnh thọ, đọc bài tụng và nhớ nghĩ v.v... mới là Văn tuệ. tuệ giác đầu tiên của năm thức kia đều lắng nghe và đều ý thức lắng nghe, đọc bài tụng là sinh đắc tuệ, vì không hiểu rõ.

2/ tuệ giác là trước hết, là Sinh đắc tuệ, hoặc lắng nghe; hoặc lãnh thọ; hoặc đọc bài tụng; hoặc nhớ nghĩ, đều là Văn tuệ. Do từ phương tiện của ý Địa, vì Văn tuệ đã dẫn phát, nhờ nghe mà tâm trở thành hiểu rõ, cũng là Văn tuệ.

Dù ý Địa lãnh thọ đọc bài tụng v.v... không sáng suốt hiểu rõ, nhưng đều là Sinh đắc tuệ.

Lại, nương tựa vào sự hiểu rõ không trái ngược trong nghĩa của danh, cú, văn thân, nghĩa là đối với nghĩa của năm minh Xứ, tuệ giác là đầu, đã khởi Văn tuệ. Nếu theo tát-Bà-Đa, thì Văn tuệ hoàn toàn dựa vào giáo. Tư tuệ hoặc ly giáo, như ba người tập bơi v.v..."

Luận Câu-xá bác bỏ: "Tư tuệ y giáo, chẳng khác với Văn tuệ. Nếu Tư tuệ lìa giáo, chẳng khác với Tu tuệ, thì sao lại chấp riêng?"

Luận ấy giải thích: "Dù Văn, Tư đều dựa vào giáo, nhưng văn không phân biệt, lựa chọn, còn tư hay phân biệt, chọn lựa, khác nhau, vì Tu tuệ lìa giáo."

Nay, ba tuệ trong Đại thừa đều lấy giáo pháp. Nhưng văn, tư tuệ phân biệt lựa chọn khác với không phân biệt chọn lựa, do ở Định, trước là nghe, tư duy giáo pháp; tiếp theo, là tu tuệ nhập Định, "duyên" pháp

và nghĩa.

Thứ ba là giải thích riêng trong năm minh Xứ. Đầu tiên, là phân tích về Nội minh Xứ. Văn có hai:

1/ Nêu bốn môn.

2/ Tùy giải thích riêng.

Bốn môn là:

1/ Lập bày về sự, nghĩa là lập sự thuộc về ba tạng.

Sự, là nghĩa của sự, nghĩa là vì nghĩa kinh, luật khác nhau. Lại là các nghĩa đã giảng nói, vì sự được dựa vào thể, nên đặt tên sự.

2/ Lập ra tưởng khác nhau. Nghĩa là chủ thể giảng nói về sinh. Do danh, cú, văn đều từ tưởng sinh, nên danh, gọi là Tưởng. Lại Tây vực, tức nhân sinh, nhiều nhân là tưởng. Lại, Danh v.v... không có tự thể, theo tếng giả lập, tùy theo Tưởng kia mà hiểu, gọi là chủ thể giảng nói (Năng thuyên), cho nên nói danh v.v... gọi là Tưởng.

3/ Gồm thâu nghĩa tướng của Thánh giáo, tức là nghĩa được Thánh giáo giảng nói, năng gồm thâu Thánh giáo.

4/ Do tướng Xứ sở ưng của Phật giáo, nghĩa là từ hai số sự mà Phật giáo đã giải thích được tăng tích, cho đến mười số thứ lớp được Phật giáo giải thích, gọi là sở ưng tri Xứ tướng của Phật giáo (chỗ đối tượng nên biết của Phật giáo).

Thứ ba, dùng lý nhiếp thâu giáo.

Thứ tư, lấy giáo làm rõ lý.

Tố-Đát-Lãm, Hán dịch là khế Kinh, Tỳ-nại-da, Hán dịch là Điều-phục-Ma-đát-lý-ca, nói là Bản Mẫu, nhóm hợp nghĩa các kinh, luận bàn giảng nói, vì Xuất danh nghĩa mà các kinh giải thích riêng, nên gọi là Bản Mẫu, tức xưa dịch là Tu-Đa-la, Tỳ-ni-ma-Đắc-lặc-già.

Trong tưởng sai khác có bốn Ốt-Đà-Nam (Tự thuyết):

Ốt-Đà-Nam đầu có mười hai môn; Ốt-Đà-Nam thứ hai có mười bốn môn; Ốt-Đà-Nam thứ ba có chín môn; và Ốt-Đà-Nam thứ tư có mười môn.

Câu, Nghĩa là sáu Xứ nội v.v... là giải thích tự tánh các pháp, gọi là Danh; pháp giải thích khác nhau, gọi là câu. Nay, pháp giải thích này khác nhau, nên gọi là câu. Lấy rộng gồm thâu hẹp, gọi là ở trong đó.

Câu có năm, nghĩa là Xứ, trung v.v... Nếu tám chữ sinh là câu Xứ trung. Đây là bốn câu, ba mươi hai chữ, gọi là Thất-lộ-ca. Văn Kinh, luận, phần nhiều dựa vào số này.

Văn xuôi, vô vấn và nói kệ, bài tụng, chỉ đầy đủ ba mươi hai chữ. Tên cũ là Thủ lô. Sáu chữ trở lên sinh, là câu đầu; hai mươi sáu chữ trở

xuống, sinh là câu sau. Nếu bớt sáu chữ, sinh là câu ngắn; quá hai mươi chữ là câu dài. Vô lượng cảnh giới ở nơi chốn mười phương, thời gian ba đời, đều nói là Vô lượng.

Trong bốn chúng, chỉ nói bốn chúng nam tử, không có Ổ-ba-tư-ca-và, Ổ-ba-tư-ca thuộc về Ô Ba Sách-Ca, chỉ từ giới làm tánh trong chúng tại gia, nên đặc biệt ly xuất. Như Địa Thanh văn giải thích: "Năm sự của Đại thừa, bốn Tầm, Từ, Như thật trí, Ba tánh, ba vô tánh."

Như Quyết Trạch phần giải thích: "Bốn chân thật, năm chủng Đại thừa, năm vô lượng bất tư nghị oai đức, Thắng giải v.v..."

Như Bồ-tát Địa giải thích: "Cảnh giới của sáu Xứ nội trở xuống. Pháp mười bốn môn, gọi là Pháp Địa Thanh văn, năm việc của Đại thừa trở xuống, có công đức của mười bốn môn, là pháp của Đại thừa.

Bổ-đặc-già-la Không, Bổ-đặc-già-la Vô ngã pháp, tánh Không.

Pháp Vô ngã có sai khác: "Không", là tự tánh của sở không (đối tượng không). Vô ngã, nghĩa là không có tác dụng của "ngã" và Nghĩa sai khác.

Lại "không", nghĩa là lý "hai không", Vô ngã nghĩa là đối tượng chấp (sở chấp), hoặc trái với thuyết này, nên có hai sai khác.

Quán hạnh trong Xứ. Nghĩa là như kinh Bát-nhã và Luận Trung Biên v.v... nói: Chẳng phải hoàn toàn là không; chẳng phải một bề bất không, xa lìa thêm, bớt, vì khế hợp nhiệm mầu với Trung đạo.

Tự tánh Đại Bồ-đề của năm tướng. Nghĩa là Hiển Dương quyển tám nói: "Nghĩa là vượt qua Thể chuyển y sở đắc của Nhị thừa."

Công năng. Là mười tự tại:

1/ Thọ mạng; 2/ Tâm; 3/ Chúng cụ; 4/ Nghiệp; 5/ sanh; 6/ Nguyện; 7/ Thắng giải; 8/ Thần lực; 9/ Trí; 10/ Pháp.

Phương tiện. Là bốn thứ biến hóa:

1/ Hiện Bồ-tát vận hành biến hóa, hóa căn chưa thành thục.

2/ Hiện Như lai biến hóa, hóa căn đã thành thục.

3/ Hiện nhiếp Thanh văn biến hóa

4/ Hiện điều phục Độc giác biến hóa.

Chuyển có hai:

1/ Tạm thời đối với các hữu tình chưa giải thoát thành Như lai vận chuyển giáo hóa không ngơi nghỉ.

2/ Rốt ráo khó tư duy công đức của Phật, vì các hữu tình, làm việc lợi ích, vận chuyển không ngơi nghỉ.

Hoàn. Nghĩa là luận gọi là Diệt, vì trở lại Niết-bàn, ở đây cũng có hai:

1/ Tạm thời đối với hữu tình đã giải thoát, Đức Phật tạm thị hiện nhập Niết-bàn.

2/ Rốt ráo, nghĩa là phiền não, tập khí và Khổ dứt hẳn.

Trong năm loại Đại thừa, Hiển Dương quyển tám nói: "Hạt giống, nghĩa là tức phẩm Chủng Tánh của Địa Bồ-tát. Thu nhập, nghĩa là tức phẩm Phát Tâm. Thứ lớp, tức là phẩm Trụ. Chánh hạnh, là các phẩm khác. Quả chánh hạnh, là Đại Bồ-đề Kiến lập hai phẩm.

Đầu tiên phát tâm, nghĩa là tâm Bồ-đề. Do hạt giống hữu tình, xót thương hữu tình là thu nhập Bồ-đề. Ba-la-mật-đa là thứ lớp các Địa. Nhiếp sự chúng sinh là tâm hạnh Đại thừa. Mình và người nối nhau thành tựu là quả chánh hạnh, quả của hai lợi đầy đủ, là của đức Phật.

Lại, đầu tiên nghĩa là hạt giống. Phát tâm, nghĩa là thu nhập. Thương xót hữu tình, nghĩa là thứ lớp Ba-la-mật-đa. Nhiếp sự của chúng sinh, tức là chánh hạnh, Tự, tha nối nhau thành tựu, là quả của chánh hạnh. Đây là thuận với phẩm Bồ-tát Địa, phối hợp giải thích văn này.

Giải thích năm vô lượng cũng như luận Hiển Dương quyển tám .

Nghĩa chân thật, tùy chín Chân như và Trí, Nghĩa là Chân như trùm khắp tất cả pháp, nên nói "biến chí". Lại, vô phân biệt chánh trí cũng "duyên" Biến Chí Chân như, nên gọi là Tùy chí. Lại, chủng trí của Phật, gọi là trí Vô chướng ngại , không thể nghĩ bàn oai đức, thắng giải.

Bảy thức trụ, như giải thích trong pho sách đầu tiên.

Lại, quyển thứ mười bốn tự có văn.

Ba tánh thanh tịnh:

1/ Tự thể thanh tịnh tánh. Nghĩa là Đạo thanh tịnh tự thể của Chân như ở trước, cũng trụ tánh tự tánh.

2/ Cảnh giới thanh tịnh tánh. Nghĩa là trụ trong đạo, tức là dẫn tánh xuất, là đối tượng duyên (sở duyên) của chứng trí, gọi là cảnh giới thanh tịnh.

3/ Phần vị thanh tịnh tánh. Tức là Đạo Hậu chí đắc quả tánh, nghĩa là Vô cấu Như.

4/ Đạo lý: Là nhân, quả đối đãi nhau, chứng thành pháp nhĩ. Trong sự giả lập bày, đầu tiên là đối với pháp, giả lập hữu tình, sau, dựa vào Viên thành, trên tướng "năng thủ" (chủ thể lấy), sở thủ (đối tượng lấy) giả lập các pháp. Hoặc đối với tưởng Duy Thức giả lập các pháp.

Chứa giữ. Luận sư Cảnh nói: "Nghĩa là tức tập Hỷ, lạc, ái, chấp mắc A-lê-da kia.

Thế nào là Tư? giải thích là một Hành, như Đối Pháp nói: "Vì lấy

một hành pháp trải qua các pháp, nghĩa là lấy một pháp và các pháp khác, mỗi pháp hỏi lẫn nhau. Trừ pháp này, lại lấy pháp thứ hai với pháp khác hỏi lẫn nhau.

Mỗi một pháp như thế, tất cả phải biết.

Văn Bà-Sa nói: "Dùng một hỏi một, dùng tướng không để hỏi tướng không . Lấy không đời nhất định gọi là một hành."

Thuận với câu trước. Nghĩa là đối với pháp dùng bất cứ hai pháp nào xoay vần hỏi nhau. Nương tựa pháp trước để đáp câu hỏi. Dùng rộng hỏi hẹp, vì thuận với câu trước. Thuận với câu sau: Nghĩa là hai pháp xoay vần hỏi nhau, y theo câu sau để đáp câu hỏi, dùng rộng để hỏi hẹp, thuận với câu sau. Thể tất cả hẹp, tất nhiên, tức là rộng. Tự có thể rộng, chứ chẳng phải hẹp. Hoặc đối với điều đã hỏi, nên đáp hai câu, nên đáp ba câu, nên đáp bốn câu.

Trong đây, từ rộng để nói, chỉ nói bốn câu. Thể có rộng, hẹp hoặc khác nhau, nghĩa rộng hẹp, đồng nên thuật lại để đáp, cũng gọi là "đáp như thế". Đối với câu hỏi không đúng lý, thì đáp rằng: "không đúng", gọi là "đáp vô sự", cũng gọi là "đáp ngăn dứt, rộng như trong Đối pháp quyển mười lăm". Luận ấy nói: "Phân biệt, chỉ bày rõ, quyết định lựa chọn. Nghĩa là đối với các pháp như uẩn v.v... đã nói, tùy theo đối tượng thích ứng với pháp đó, tạo nên một hạnh thuận với câu trước, thuận với hai câu, ba câu, bốn câu sau, thuật lại câu có thể, câu ngăn dứt v.v...

Biện luận về quyết định lựa chọn. Nghĩa là dựa vào tám, tám là gì? Hoặc là lời hỏi đáp quyết định chọn lực tất cả chân, ngụy. Lại, nếu Bà-sa quyển chín mươi bảy nói rộng về bốn câu trong bốn câu nhỏ, bốn câu lớn và câu v.v... như thế.

Hai môn trong hai mươi tám cặp kia, môn v.v... ngũ tam, v.v... đều như sáu Quyết Trạch phần quyển mười lăm v.v... đã nói. Trong đó, pháp Tâm, Tâm sở gọi là có sở duyên tương ưng, có hành tướng, có sở y, pháp còn lại rất dễ hiểu.

Bốn pháp hành tích, nghĩa là Khổ, thông nhanh chóng v.v... (đến ở dưới sẽ giải thích)

Bốn pháp tích. Nghĩa là ba học tích, tức là Vô tham, vô sân, Chánh niệm, Chánh định.

Ba thứ hệ thuộc:

1/ Căn hệ thuộc lẫn nhau.

2/ Thức căn hệ thuộc lẫn nhau.

3/ Căn, cảnh hệ thuộc lẫn nhau.

Mười sáu thứ nhiếp. Như Quyết Trạch phần quyển năm mươi hai

và trong Đối Pháp quyển năm nói.

Năm tương ưng, cũng như Đối Pháp quyển năm; Quyết Trạch quyển năm mươi bốn nói.

Thấy, nghe, hay, biết. Quyển ba, chín, Du-già quyển mười ba, quyển thứ nhất Đối Pháp đồng giải thích về nghĩa: Thấy, nghe, hay, biết.

Hiển Dương quyển mười tám nói: "Cõi Vô Sắc không có giác, về sau, khởi ngôn thuyết. Vô Sắc đều không, nghĩa là vì sinh cõi Vô Sắc kia, nên không có ngôn thuyết cõi đó.

Sáu loại thứ lớp là:

1/ Thứ lớp lưu chuyển. Nghĩa là thứ lớp lưu chuyển mười thời gian như trẻ con v.v... hoặc thứ lớp mười hai nhân duyên.

2/ Thứ lớp Thành sở tác. Nghĩa là xuất gia, thọ cụ, tu bảy phương tiện, được Kiến đạo v.v...

3/ Thứ lớp tuyên thuyết. Nghĩa là bốn Chánh đoạn, đủ bốn tác dụng của chánh đoạn kia trong một sát na, để nói về thứ lớp, chứ chẳng phải bốn hiện hành trước, sau có khác, hoặc giảng nói các pháp, nêu, giải thích thứ lớp.

4/ Thứ lớp sinh khởi. Nghĩa là mười phần thời gian, hoặc thứ lớp sinh khởi của mầm, cọng v.v...

5/ Thứ lớp hiện quán. Nghĩa là chân tướng Kiến đạo trước sau. Thứ lớp hiện quán trước,sau của sáu mươi ba v.v...

6/ Đẳng Chí. Nghĩa là chín định thứ đệ.

Tám thứ sở tác:

1/ Diệt y chỉ. Nghĩa là làm y chỉ cho nghiệp ác. Chuyển, làm chỗ nương cho điều thiện nảy sinh. Biến tri, là biết khéo léo; biết khắp Khổ, Tập, pháp duyên sinh v.v... vì sinh nhàm lìa.

Hỷ lạc: Là bốn thứ "sở duyên" Hỷ, lạc, Diệt, Đạo. Như Đối pháp quyển thứ mười một nói:

1/ Sở duyên đầy khắp có bốn, đó là phân biệt ảnh tượng vô phân biệt ảnh tượng; bờ mé khắp của sự; và sở duyên của sở tác thành tựu.

2/ Sở duyên tịnh hạnh có năm, nghĩa là năm thứ quán hạnh khác nhau: nặng về tham, nặng về sân, nặng về si, kiêu, mạn tầm tư.

3/ Sở duyên thiện xảo có năm, nghĩa là Sở duyên (đối tượng duyên) uẩn, giới, xứ, duyên khởi xứ, phi xứ, thiên xảo.

4/ Đối tượng duyên của Tịnh giới có ba, nghĩa là tướng thô, tĩnh v.v... chân như, bốn Thánh đế.

Bốn thứ chín, thứ Du-già, Địa Thanh văn dưới, Đối Pháp quyển

chín nói.

Phương tiện Du-già lấy Tác ý, tuệ thắng giải làm tánh.

Quán ba việc: Có tướng, nghĩa là sự “năng duyên” (chủ thể duyên).

Bốn hạnh quán, như Đối Pháp quyển chín và Địa Thanh văn nói.

Quán sở duyên của sáu việc sai khác:

1/ Nghĩa: Là nghĩa sai khác của Khổ, Vô thường v.v... ở tiền phương tiện của Kiến đạo.

2/ Sự. Nghĩa là tác dụng của các việc, nhóm họp có tác dụng sinh khổ, có nhân.

3/ Ba tướng. Nghĩa là thể tướng của Diệt đế.

4/ Phẩm. Nghĩa là phẩm thượng, Trung, hạ của các pháp, hoặc vì Đạo đế có phẩm loại của ba thừa.

Kế là ba thứ trên ở địa vị Kiến đạo.

5/ Thời. Nghĩa là ở Tu đạo, thời gian sau Kiến đạo mà khởi. Hoặc lý ba đời.

6/ Đạo lý; là ở đạo Vô học. Hoặc sự, nghĩa là uẩn, giới, xứ v.v...

Thời, nghĩa là ba đời. Đạo, lý, nghĩa là bốn thứ Đạo lý.

Năm thứ giáo thọ:

1/ Giáo, giáo thọ, truyền trao cho giáo pháp.

2/ Chứng giáo thọ, trao cho pháp lý.

3/ Giáo thọ thứ lớp, trao cho pháp môn quán hạnh.

4/ Giáo thọ không có trái ngược, trao cho ba thứ ứng cơ ở trước không có lộn xộn.

5/ Giáo thọ thần biến, trao cho thần thông, khiến giáo hóa chúng sinh. Tướng nghĩa của Thánh giáo thuộc Minh thứ ba trong bốn môn Nội minh. Chính giữa có mười pháp năm cặp.

Ý của Thánh giáo, hợp với dứt ác, tu thiện, ngược dòng, tận nguồn, dùng làm nghĩa Thánh giáo kia. Thiện, có chủ thể tu, đối tượng tu, chủ thể chứng, đối tượng chứng. Ác, có hiện-hành và nghĩa hạt giống chiết phục, dứt trừ. Năng tác “sở tác” đầu tiên trong đây, cả hai đều là pháp thiện.

Tiếp theo, pháp Khổ, Tập đế nhiễm ô, tai hoạn lỗi lầm.

Ba hữu che lấp hữu thuận, nghĩa là pháp thiện phiền não.

Bốn hữu, thật có các pháp vô lậu, hữu vi, vô vi vượt hơn.

Năm hữu thuận với “hữu” đắc, nghĩa là pháp thế gian, xuất thế gian.

Nên tập, nên dứt và dứt xong pháp hiện hành (pháp hiện hạnh dứt

xong). Luận sư Cảnh nói: “Pháp thiện hữu lậu trong phần vị chưa dứt là đối tượng nên tu. Do có thô, nặng, gọi là nên đoạn, tức pháp thiện này dứt trừ thô nặng. Về sau, vẫn hiện hành, gọi là dứt xong pháp hiện hành.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Nên tập, nghĩa là pháp thiện. Nên đoạn, nghĩa là pháp nhiễm ô, dứt xong hiện hành, nghĩa là vô phú, vô ký.

Từ đây trở xuống, là phần thứ tư, nói trong tướng sở ưng tri xứ của Phật giáo có hai:

1/ Thêm mười pháp môn.

2/ Kết.

Đầu tiên, là mười đoạn. Trước là nói về ba thứ:

Môn hữu tình, tức trụ có ba, phải dựa vào hữu tình, mới có tình, và phi tình. Nhân và quả; nhiễm và tịnh; sinh tử, và Niết-bàn; hữu vi; và vô vi v.v... Thêm hai môn v.v... đã nói các pháp, nên đầu tiên, nói về ba thứ:

- Môn hữu tình, thêm hai pháp môn có hai bốn cặp. Lại có hai pháp có thể giúp cho hữu tình bên trong, chánh Tác ý, ngoài, nghe âm thanh v.v... của người khác, nghĩa là trong Tác ý, ngoài nghe âm thanh khác là hai nhân duyên do hai pháp. Nay, hai nhân duyên này hiện nhập hiện quán thích hợp với các căn thành thục.

Về kinh sâu mầu mà đức Như lai đã nói, nghĩa là ba tánh của Giải-Thâm-Mật v.v... làm sáng tỏ giáo.

Giống với “không” thậm thâm tương ưng với kinh, nghĩa là Bát Nhã v.v... giống với kinh thậm thâm này.

- “Duyên” tánh. Là tánh Viên thành thật.

- Duyên khởi. là tánh y-tha khởi.

BẢN LUẬN QUYỂN 14

Thêm ba, có ba mươi thứ môn. Nói mười tướng, nghĩa là hoại sinh mạng v.v... Chữ “hoại” ở đây là nói chung cho mười nghiệp ác trở xuống, vì quan hệ với tướng nghĩa. Y cứ ở tướng nghĩa này để nói về ba môn chủng căn dùng làm môn đầu. Ngữ tạp nhạp, nhơ bẩn, gọi là hoại. Sự nghiệp đã làm. Nghĩa là đối với sự nghiệp chân chính, không chân chính, mà nói, gọi là vì nói lời thêu dệt.

Trong ba môn. Luận sư Thái nói: “Bỏ bảy sắc thiện, gọi là nghiệp hủy hoại. Hoại Vô tham, sân, sinh ý lạc thiện, gọi là ý hủy hoại. Hoại các tánh phương tiện như Từ-bi v.v... gọi là phương tiện hoại.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Bảy thứ tác nghiệp hủy hoại trước, nghĩa là vì bên ngoài, phô bày thân, ngữ mà tạo nghiệp.

Theo thứ lớp đó, hai thứ ý nghiệp hủy hoại, đó là Vô tham, Vô sân, chánh ý lạc.

Một thứ phương tiện hủy hoại sau cùng, nghĩa là chánh kiến, chính là nhân của chánh trí.

Nói ba căn: Luận sư Cảnh nói: “Ba thứ tham, sân, si năng sinh ra mười môn nghiệp đạo.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Ở đây Nói mười nghiệp là lấy tham, sân, tà kiến làm gia hạnh, tùy theo sự thích ứng làm rốt ráo. Hoặc đây là nói riêng về ba nghiệp đạo của ý.”

Bị Luận sư nói: “Hỏi: “Nghiệp đao tà kiến chẳng phải là căn bất thiện, đâu thuộc về ba căn? Vấn đề này có ba giải thích:

1/ Nói tà kiến tuy chẳng phải căn, nhưng từ nhiều gọi là Căn.

2/ Nói tà kiến vì đều khởi các căn si, nên theo nhau gọi là căn.

3/ Nói căn thứ ba, tức là Vô minh. Do tham, sân, si, vì mười nghiệp rốt ráo, nên lập làm căn. Không y cứ mười nghiệp gồm thâu thành ba căn.

Văn của môn thứ hai được chia làm hai:

1/ Nói về ba pháp dựa vào bốn Xứ, sinh ra ba Tầm.

2/ Nhân nói về bốn thứ của pháp nội.

Trong phần đầu, tham dục là nhân, sinh tử tăng trưởng, gọi là hạt giống của tà pháp.

Dựa vào bốn nơi chốn.

1/ Bốn bạch pháp như lợi v.v... của tự thân.

2/ Oán.

3/ Vừa chừng.

4/ Thân.

Bốn phẩm bạch; đó là Lợi, dự, xưng, lạc.

Bốn phẩm hắc, đó là suy, hủy, cơ, khổ:

1/ Đối với lợi của mình, nảy sinh Tầm, Tư dục, vì mong cầu được, không mất.

2/ Đối với các oán phẩm, nảy sinh Tầm, Tư Nhuế, cho đến vì muốn cho mạng người kia bị cắt đứt.

3/ Đối với phẩm bạn thân, sinh ra Tầm, Tư hại, chỉ vì tổn não.

Luận Bà-Tu-Mật quyển hai nói: "Hai thứ lợi, suy, nếu dựa vào hữu tình, lấy mười bảy giới. mười một Xứ, năm uẩn làm tánh, trừ âm thinh xa, vì không thành chất. Nếu đối với phi tình, lấy bốn giới, bốn Xứ,một uẩn làm Thể, trừ âm thinh như trước."

Theo Tỳ-Bà-sa thì: Lấy mười tám giới; mười hai Xứ và năm uẩn làm Thể. Dựa vào phi tình, sáu cứ làm thể, năm trần và bốn tướng."

Theo Luận Câu-xá của Sư kinh bộ nói: "Suy không có tự thể riêng, vì mất vật, gọi là "suy". Nay, vì y cứ ở người hay mất để nói về "suy", nên lấy mười tám giới làm thể. Trái với suy, nói về lợi, cũng lấy mười tám giới làm tánh.

Xưng, hủy, dự, cơ, luận Bà-Tu-Mật cho rằng, Thể của chúng đều là tiếng. tát-Bà-Đa thì cho l à: danh, cú, văn-thân. Ở đây kết hợp lấy tiếng, danh, cú, văn làm thể; Thể của hai thứ Khổ, vui tức là thọ. Như Luận Phật Địa nói tưởng mà không ngoài Thể.

Cõi phiền não. Nghĩa là hướng về quả, tức là ở nhân mong cầu "dục hữu", tà phạm hạnh khởi lên. Đây là y cứ phiền não để nói về ba mong cầu. Dưới đây, là y cứ ở con người để nói về ba mong cầu, nên thành hai môn.

Trong ba oai thế, vì thần thông vượt hơn, nên chỉ nói về sai của "sinh hữu" trong "nghiệp hữu", cũng có thể vua thuộc trong dị thục, hường về "Hữu" và Sinh, Bản, Tử hữu.

Trong ba Vô minh đều nói là mé trước. Nghĩa là Vô minh phát nghiệp, gọi là mé trước; Vô minh nhuận sinh, gọi là mé sau.

Ba suy thối. Nghĩa là Hữu hoc phàm phu, do nói bậc Thánh chưa rốt ráo, nên biết Hữu học đều có ba thối lui: có thối lui bệnh, già và chết.

Chi quả Dự Lưu trong ba cao cử, nghĩa là nếu theo Bà-sa, thì chi quả Dự Lưu có bốn thứ pháp:

1/ Gần bạn lành.

2/ Nghe pháp.

3/ Suy nghĩ đúng như lý.

4/ Tùy pháp hạnh.

Trong đây, nói chung là chi quả. Dưới đây, nói về bốn chứng trong bốn pháp. Về nghĩa của chi Dự Lưu, đồng với Bà-sa.

Sở y của ba ngôn thuyết là tướng dứt bặt, không thể nói năng. Chẳng phải như hữu vi ba đời có các thứ khác nhau về sinh, diệt v.v... nên nói là năng sinh.

Lại có ba tướng có công năng gồm thâu tất cả tự tướng v.v... của sắc pháp. Văn chia làm hai:

1/ Nói về sắc nhập, chia làm ba tướng, đó là Hiển sắc, Hình sắc và Biểu sắc.

2/ "Đối với nơi chốn của mình..." trở xuống, nhân luận sinh luận, đại khái nói về các sắc. Tổng cộng có mười Sắc và Sắc của Địa định.

- Hỏi: "Vì sao không nói Vô tác v.v... của cõi Dục?

- Đáp: "Vì bỏ giả, nói về thật, cho nên không nói."

Luận sư Cảnh nói: "Nếu được định tịnh, cho đến chưa mãn quả của tâm biến hóa: Nghĩa là nếu theo chánh lý, thì sẽ có ba thứ tâm:

1/ Định tịnh.

2/ Thể của thần thông.

3/ Quả của thần thông. Nghĩa là tâm biến hóa này, tông Đại thừa nói đều là hệ thuộc Sắc, trong đó, bốn tâm là đối tượng biến hóa của cõi Dục, nghĩa là tướng phần biến hóa, tùy thuộc ở Kiến phần, đều hệ thuộc trói buộc cõi Sắc. Nhưng với hữu tình cõi Dục, tâm biến hóa khác với bản chất, khiến cho thức của người khác thay đổi.

Nói cảnh giới của hóa tâm nội. Nghĩa là dựa vào định tịnh, tạo ra sắc biến hóa, hiểu là biến hóa dẫn sinh tâm người khác. Trong khoảng tâm chưa được, thì phải tịnh định tâm, tất cả các sắc. Phải, tịnh định cảnh như thế, tịnh định là khởi nhân biến hóa, cũng gọi là Sắc biến hóa.

Mười bốn tâm biến hóa, ngoài định là tâm tán, vì phân biệt ngoài định kia, nên gọi là hóa tâm nội, tức là sắc do định tịnh này hiện ra cũng gọi là quả của tâm biến hóa chưa mãn. Nếu khởi hóa tâm thì gọi là quả đã mãn của tâm biến hóa.

Mười tám giới nội dường như cõi Dục mà chẳng phải cõi Dục, là tướng phần của hóa tâm, tướng của cõi trên. Nếu tâm vô lậu cõi Dục kia biến hóa giống như tướng ba cõi thì gọi là ba cõi, thật ra chẳng phải ba cõi, làvì Vô lậu. Đức Phật thể hiện việc biến hóa cũng thế.

- Nếu vậy, tướng đã biến hóa của người biến hóa, người khác có được nhìn thấy không?

- Giải thích rằng: "Dù chẳng nhìn thấy trần mà người khác đã hóa sinh ra, nhưng do sức tăng thượng của trần mà người khác đã biến hóa, nên người khác đã được biến hóa, mới trông giống với tướng mà người biến hóa đã hóa hiện ra.

- Nếu vậy, hương, vị hóa ra có trói buộc cõi trên hay không? Giống như hương, vị mà thật sự chẳng phải hương, vị, đến nỗi để cho có hương, vị của cõi trên, cũng không trở ngại khó khăn, tức là y theo nghĩa này giống nhu cõi Dục mà chẳng phải cõi Dục. Như thế, giống như mười tám giới mà chẳng phải mười tám giới, chỉ thuộc về pháp giới."

Luận sư Bị nói: "Sắc có ba tướng:

1/ Có đối, có kiến, tức là biểu hiển hình.

2/ Có đối không có kiến, tức là cảnh giới định.

3/ Không có đối, có kiến: là tất cả cảnh, phải biết rằng, tất cả ba tướng đều có hai thứ:

a/ Mười sắc: Là hai tướng trước.

b/ Sắc định: Tức là tướng thứ ba.

Sắc cảnh sở duyên của ba giải thoát đầu tiên trong tám giải thoát, vì chưa hội nhập cảnh "sở duyên" trước của tâm quả chánh thật, nên gọi là chưa mãn."

Luận sư Thái nói: "Từ định tịnh khởi ra quả chung. Tâm của quả chung được dẫn đến hóa tâm thật, cho nên lúc tu phương tiện, đã được tâm tưởng biến hóa, phải biết, sắc này đều là cảnh của hóa tâm nội, thuộc về Pháp Xứ, chưa có khả năng khiến cho người khác thấy rõ biến hóa ra trần. Tâm của quả thông được gọi là tâm chưa mãn; đối tượng Hiển Sắc nọ cũng là quả của hóa tâm chưa mãn. Nếu từ tâm của quả chung khởi biến hóa đầy đủ thì các sắc đã được biến hóa, sẽ có thể khiến cho người khác thấy, nghe, hay, biết, tức thật biến hóa, thuộc về mười sắc, tùy tâm "năng biến" mở ra Địa hệ thuộc giới."

Pháp sư Khuy Cơ có hai giải thích:

1/ Ba thứ sắc này đều gồm thâu hết tất cả sắc.

a/ Sắc có kiến, có đối. Nghĩa là: Hiển, Hình, Biểu sắc. Biểu trong đây gọi là tác dụng, nghĩa Biểu tác, biểu thị tác dụng.

b/ Sắc không có kiến, có đối. Nghĩa là bốn sắc trần khác của năm căn. Luận rằng: "Đối với Xứ của mình bị các sắc v.v... khác chương ngại..." trở xuống, là tổng kết hai sắc trên:

Nói "Nên biết, tất cả gồm có mười sắc.

c/ Sắc không có kiến, không có đối, nên nói rằng: "Và sắc của Địa định."

Nay, nói ba sắc thuộc về thân mình, cho nên, chỉ nói về các sắc mà người tu phương tiện kia đã có, tức là cảnh của hóa tâm nội, cũng là quả của hóa tâm chưa mãn. Nếu chính là sắc mà quả chung đã biến hóa, thì cũng thuộc về người khác, nên ở đây không nói. Lại, nếu được định tịnh là sắc của quả chung thì người tu phương tiện, là người đó nhân sắc, sắc của quả Thông của họ, tức là cảnh của hóa tâm nội. Sắc của phương tiện kia, chính là quả của hóa tâm chưa mãn, vì cảnh là quả của tâm."

2/ Nói "Ba tướng, Nghĩa là chỉ ba Hiển, Hình, Biểu trong Sắc Xứ rất vượt hơn, cho nên nói riêng.

Đối với Xứ của mình đã bị sắc khác gây chướng ngại: nghĩa là nhân trước, sau, mà nói mười một thứ sắc.

Ba pháp quán tánh Vô thường của thân, ngữ, ý. Nghĩa là do hơi thở ra, vào vì sắc thân chuyển động, nên thân là Vô thường; do Tầm, Từ, mà tiếng nói được khởi, nên ngữ là Vô thường; do tưởng, tư, nêu ý được hiện hành ra đời, nên ý là Vô thường.

Ba nêu tội: Thấy, nghe, nghi. Trong ba dục, phần nhiều dùng công sức nương tựa, "duyên" các dục, nghĩa là hiện tiện bám trụ tất cả các dục: Bốn dục dưới, trời dục, phần nhiều dựa vào các duyên hiện tiền sinh khởi; dụng công niệm, tưởng, mới từ cõi kia sinh, hoặc do công dụng của nghiệp Dị thục, mới bắt đầu thành thục.

Ba giác ngộ: Ba, cũng là ba tuệ, như thứ lớp phối hợp, dù ba thừa sau đều có ba tuệ, nhưng vì y cứ ở tưởng tăng, cho nên nói thế.

Ba nhãn: Là Pháp nhãn, vì cũng được xếp vào tuệ. Luận này nói về nhân, quả ba thừa đồng có, không nói Phật nhãn. Nếu theo Hoa Nghiêm thì có mười nhãn, ba thứ tâm một tánh cảnh ."

Như thứ lớp đó, tức là đầu tiên, tập nghiệp xong, tập hạnh xong, vượt qua ba thứ tác ý tương ưng với định. Lại, thứ nhất là văn tuệ, Tư tuệ; thứ hai, là tu tuệ thế gian; và thứ ba, là tuệ tương ưng với định.

Thứ ba, là vượt qua. Nghĩa là trí phân biệt tương ưng với định. Lại, văn, tư, tu tương ưng với Đẳng-trì, sinh ra chân trí kiến Vô lậu.

Hành, nghĩa là chủ thể duyên (năng duyên). Tướng, là Thể của cảnh. Vì là tướng của hành sở hành, nên gọi là Hành tướng. Hành tướng này thông qua nghĩa Đẳng-trì Vô lậu. Giải thích về trí Vô phân biệt, vì không có hành tướng. Hoặc vì tướng trạng của hạnh giải, nên gọi là Hành tướng.

Trên đây là dựa vào giai đoạn của ba tuệ hữu lậu để giải thích.

Đối trị ngoại đạo lấy nước để rửa sạch vết bẩn, nhằm nói ba tịnh nghiệp: Tức là ba tịnh nghiệp thân, ngữ, ý.

Nói chỗ sinh bất tịnh, vì vượt qua nhân, nghĩa là ba đường ác, tám không rảnh rang, gọi là chỗ sinh bất tịnh.

Hai tịnh nghiệp, gọi là vượt qua nhân kia.

Ba nghiệp Mâu-ni: tức là ba nghiệp thiện.

Ba pháp, trừ tầm bất chánh, nghĩa là do người khác bị chê bai, cho đến khởi tàm quý, ái kính, nghĩa là đối với người khác bị chê bai, cảm thấy thẹn, vì nhìn người khác xấu hổ. Về phần mình bị chê bai, cảm thấy tủi hổ, vì gẫm lại mình mà hổ thẹn.

Thối lui, mất lợi lớn, nhận thức sâu sắc về nhân duyên, sinh gấp bội tin tưởng dần, gọi là yêu kính, nên gọi là mất lợi lớn.

Hoặc đối với ba Xứ, đều có thể khởi cả ba, không cần phối hợp riêng.

Ba thứ Vô thượng hơn hết:

1/ Trí vô thượng. Nghĩa là trí Vô ngã trong ba trí là căn bản. Hai trí đều là phương tiện, do ba trí này thể nhập Đế quán, cho nên nói riêng.

2/ Hạnh vô thượng. Nghĩa là bốn Hạnh tích.

3/ Giải thoát Vô thượng. Nghĩa là giải thoát của tâm bất động. Đối với giải thoát của thế gian, xuất thế gian, giải thoát của Hữu học, vô học; và thời giải thoát, giải thoát của tâm bất động kia là tối vô thượng.

Ba minh. Nghĩa là do ngu các pháp nhân duyên của đời trước, nên khởi thường kiến; vì ngu pháp quả mé sau nối nhau, nên Khởi đoạn kiến. Vì các phiền não ngu hết, an trụ Niết-bàn, nên Khởi tà kiến. Vì lìa ba thứ ngu này, nên lập ba minh.

Trong tăng bốn, có bốn mươi sáu môn, cũng có Tương vì là một môn.

Niệm trụ. Thể tức là tuệ, vì tương ưng với Niệm, tuệ, mới trụ cảnh.

Nói có bốn pháp năng gồm thâu tất cả sở tri và trí. Nghĩa là tất cả các pháp không ngoài Thân, Thọ, Tâm, Pháp. Tất cả trí tuệ đều không ngoài thể của bốn Niệm, trụ, vì tất cả trí đều "duyên" bốn cảnh như thân v.v... mà Khởi.

Bốn thứ ràng buộc. Luận sư Cảnh nói: "Đại khái năm uẩn là bốn cảnh, bốn cảnh tức là sự ràng buộc, bởi vì tướng cảnh giới hay ràng buộc tâm, nên hay "duyên" phiền não, gọi là sự buộc ràng thô nặng.

Luận chép: "chấp lấy sự ràng buộc, nghĩa là lấy sắc thân kia làm chỗ chấp cho Lại-da. Đối tượng chấp lấy này tạo ra cảnh ràng buộc tâm, gọi là sự ràng buộc chấp lấy. Cũng có thể cảnh sắc năng trói buộc tâm

chấp lấy, gọi là sự ràng buộc chấp lấy.

Nói về văn dưới đây, thì nói Mạt-na là ràng buộc tướng Mạt-na, bên trong ràng buộc tướng Lại-da mà khởi, gọi là ràng buộc tướng. Phải biết rằng, tâm đối với thân, do chấp lấy chủ thể ràng buộc, nghĩa là khi tâm sinh chấp lấy sắc thân, tức là bị cảnh giới của thân kia ràng buộc.

Nói đối với Thọ, do sự ràng buộc của lãnh, thọ bên trong, tức Thọ là, cảnh giới sinh ra tâm chấp lấy, chấp ba thọ kia nhất định hay lãnh nạp. Về sau, dùng Thọ niệm trụ đối trị.

Nói đối với tướng của cảnh giới như sắc v.v... do phân biệt rõ chủ thể ràng buộc, đối tượng bị ràng buộc, đều chấp Thức uẩn phân biệt rõ (liễu biệt) cảnh trước, và Tưởng uẩn chấp lấy tướng cảnh giới, tức là Thức uẩn kia và Tưởng uẩn bị cảnh ràng buộc. Về sau, lấy tâm niệm trụ làm đối trị.

Nói "Tức đối với thân đã nói v.v... là do Đại, Tiểu phiền não như tham, sân, v.v... chấp mắc chủ thể ràng buộc (năng phược), đối tượng ràng buộc (sở phược). Nghĩa là chấp Đại, Tiểu, phiền não trong Hành uẩn, "duyên" thân v.v... mà sinh, tức Hành uẩn đó, dựa vào sinh mà ràng buộc. Về sau, lấy pháp Niệm trụ làm đối trị."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Bốn ràng buộc, nghĩa là chấp ngại tâm kia, nên gọi là ràng buộc, chẳng phải tâm, mà chủ yếu là tánh ràng buộc của phiền não, do tâm dựa vào chấp thân làm tự, thể, ma thân lại ràng buộc tâm. Do tâm đều thọ lãnh sâu sắc đối tượng duyên, tức là ràng buộc đều có với tâm. Do tâm phân biệt hiểu rõ về sắc v.v... là cảnh giới. Cảnh bị phân biệt chính là câu thúc nơi tâm, tức do ba pháp thân v.v... như trước tương ưng với phiền não, vì đều có nhiễm não tâm, nên gọi là ràng buộc.

Quán cảnh bốn vi, sinh, chán tai hoạn sâu sắc, lập bốn Niệm trụ. Thân nội bi nương tựa ràng buộc tâm hay nương tựa "năng duyên" (chủ thể duyên) đều thọ năm phần vị, phân biệt thường và tâm đều đi chung. Cảnh giới bị phân biệt ràng buộc tâm, chủ thể phân biệt, và các phiền não tạp nhiễm đều đi chung với tâm, cho nên lập bốn ràng buộc.

Lại, có bốn thứ dục, siêng năng là trước, cho đến được pháp thiện và làm cho tăng trưởng, tức là bốn chánh đoạn. Đoạn các pháp bất thiện hiện hành, là Luật nghi đoạn. Dứt sự trói buộc kia, nghĩa là đoạn đoạn. Vì pháp ác chưa sinh, gọi là trói buộc kia, nên hay được pháp thiện, nghĩa là tu tập đoạn, và năng tăng trưởng, nghĩa là ngăn ngừa, giữ gìn đoạn (phòng hộ đoạn).

Lại có bốn thứ là tâm dục trụ, cho đến quán sát các pháp. Đây là

giải thích về bốn thần túc. Về nghĩa có hai lớp:

1/ Lấy Thể định làm thần, vì tác dụnh khó so lường. Dục v.v... làm nhân sinh định, gọi là Túc. Y cứ ở bốn túc kia lấy định đã sinh.

2/ Dựa vào công đức của định, gọi là Thần, vì khó xét nghiệm so lường. Bốn thứ như, cần v.v... sinh ra thể của định, và công đức do kia sinh ra là Túc.

Lại có bốn thứ tâm định, tâm trụ. Nghĩa là phân biệt Địa tán, gọi là tâm định, trong trụ một cảnh, gọi là trụ tâm.

Bốn thứ Sở tri chân thật, tức là bốn Đế. Bốn thứ tưởng là sự ràng buộc của hí luận ở trước. Nghĩa là vì dựa vào bảy Hữu tướng, nên trừ Hữu Đảnh.

Xả Vô lượng chỉ nói trừ dục tham, nghĩa là đồng với Luận Trí Độ, như hội trong ký quyển mười hai có nói.

Lại, có bốn thứ chí lạc để tu Chánh đạo. Ở đây, giải thích bốn Thánh chủng. Trong đây, "cho đến tâm lìa tán loạn", là giải thích ba chủng Thánh.

Kế là "người ưa dứt trừ phiền não, tu Chánh đạo, đó là chủng Thánh thứ tư.

Kế là nói về bốn thứ chi Dự Lưu, tức là bốn Bất hoại tịnh, hai tín, giới làm Thể.

Lại, nói về bốn chi Dự Lưu, lại đồng với Bà-sa.

Bốn trí là:

1/ "Duyên" cõi Dục, gọi là hiện thấy, tức là Pháp Trí.

2/ Chẳng phải hiện thấy, tức là Tỷ Trí.

3/ Đẳng-trí.

4/ Trí tha tâm. Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Trí Tha tâm hữu lậu không biết tâm vô lậu, cũng không biết tâm kia năng "duyên" Tự chứng phần v.v... Không biết "trí năng tri " kia, nghĩa là vì tự tâm không tự thấy. Trí Tha tâm vô lậu có thể biết tâm hữu lậu, vô lậu, cũng biết trí "Năng tri".

Ba phần chung sau trí Phật có thể tự biết, nhưng chưa hẳn tạo ra bốn hạnh cũng Đạo, cũng chưa hẳn chung với người khác.

Nay, giải thích rằng: "Trí tha tâm có cả hữu lậu không biết tâm vô lậu: Đây là y cứ ở Nhị thừa mà nói thế này: "Trí tha tâm hữu lậu của Bồ-tát vì cũng có thể biết tâm vô lậu, nên Luận Trí Độ quyển bốn mươi nói: "Bồ-tát chưa thành Phật, làm sao biết được tâm vô lậu của Thanh văn, Bích Chi Phật?"

Đáp: "Đối với pháp Thanh văn của ông, Bồ-tát trong Ma ha diễn

lại được Pháp Nhẫn Vô sinh dứt trừ kiết, sử, đời đời thường không mất sáu thần thông, do Trí tha tâm hữu lậu có thể biết tâm vô lậu, huống chi dùng Trí tha tâm vô lậu.

Lại, Trí tha tâm không của Bồ-Tát trong Đại thừa biết vô lậu của ba cõi. Tất cả tâm, tâm pháp đều có thể thông đạt, như trong Luận Thập Địa nói: "Sinh, nghĩa là tâm trong con người nhỏ hẹp; tâm của các trời cõi Dục rộng. Hai tâm giải thoát của cõi Vô Sắc, Trời Sắc, cho đến vô lượng. Như kinh nói: "Tâm nhỏ, tâm rộng, tâm vô lượng." Bồ-tát dùng trí tha tâm niệm biết như thật."

Hỏi: "Vì sao không nói là biết tâm của bốn Vô Sắc, mà chỉ nói hai giải thoát của Vô Sắc?"

Đáp: "Vì tâm của hai "không ở trên, chẳng phải vô biên, chẳng phải vô lượng, cho nên không nói."

Kế là Trí Bốn Đế, lại, có bốn pháp hay dứt hết lậu, có ba thuyết:

1/ "Tức bốn pháp tích, trong đạo Vô học, Tu đạo, Kiến đạo, của bảy phương tiện, vì khả năng dứt hết lậu trên, nên là dấu tích đủ."

2/ Bốn dấu tích (dấu ấn):

a/ Được tuệ hữu lậu, tức là bảy phương tiện.

b/ Địa vị Kiến đạo đã thiếu các phiền não và việc nghiệp quả .

c/ Địavị Tu Đạo Vô dư, dứt hẳn các sự phiền não.

d/ Vọ học đạo Vô dư, dứt trừ hẳn các sự phiền não. Thông suốt qua ba Xứ trên, trừ tuệ hữu lậu.

3/ "a/ Tuệ hữu lậu là Đạo gia hạnh.

b/ Đạo vô gián thiếu các phiền não.

c/ Đạo giải thoát thiếu các sự, trừ các thô nặng và pháp quả.

d/ Vì Vô dư dứt các sự phiền não. Như, trước đã được chuyển đổi lại tu tập là Đạo Thắng Tấn.

1/ Hộ. Luận sư Thái nói: "Y cứ Thích Luận của Tối thắng tử nói: "Lìa bất bình đẳng, gọi là Mạng hộ; uống ăn biết độ lượng, gọi là Lực hộ; tư duy, lựa chọn, tu tập hai lực, tức Phiền não hộ. Chính đáng lìa gia hạnh Vô phân biệt Trí là chánh phương tiện."

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "1/ Mạng hộ. Nghĩa là gìn giữ mạng căn người khác mà không gây hao hụt, hu hoại; hoặc giữ gìn chánh mạng của mình, không khởi nghiệp ác.

2/ Lực hộ. Nghĩa là bảo hộ Trí tuệ, dẹp trừ các ma oán. Hoặc giữ gìn thân lực, vì lợi ích cho người khác. Hoặc gìn giữ năm lực, dẹp tan ma oán, không chịu khuất phục.

3/ Tâm phiền não hộ. Nghĩa là giữ gìn đối với các phiền não, không

có tâm nhiễm ô. Vì bảo hộ chánh pháp, nên khởi các phiền não.

4/ Sai khiến người ác phá hoại chánh pháp. Nghĩa là chánh phương tiện hộ, dùng phương tiện khéo léo để tập hành chánh pháp. Lại, có bốn hạng có khả năng được Chánh Kiến cho đến chuyên chú vào một "duyên".

Pháp sư Thái nói: "Thích ứng với bốn Pháp tích này, do ba thứ Vô tham, vô sân và chánh niệm, nên lúc thực hành thanh tịnh. Do về sau, khi trụ chánh định, được thanh tịnh, nên có khả năng giải thích Luận."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đối với các cảnh, không thuận, không tham; đối với cảnh, không trái, không sân; biết đúng mà thực hành, không si. Ba thứ hành này lúc "duyên" các cảnh hạnh, chánh hạnh thanh tịnh, chuyên chú một "duyên" chánh niệm. Từ đây về sau, lúc một thức trụ thanh tịnh."

Luận sư Cảnh nói: "Ba tâm tán trước "duyên" cảnh, gọi là lúc thực hành thanh tịnh; một thứ sau thì trụ chỉ định, gọi là thời gian trụ thanh tịnh.

Bốn hạnh năng chứng minh và giải thoát: do niệm lực, nên được Túc mạng minh; do nhãn, được Tử sinh trí minh; do tuệ, được Lậu tận minh. Lại, một minh sau, vì dựa vào thân, nên chứng hai giải thoát thân, tức là thân năm uẩn.

Bốn nghĩa là tánh động nhẹ v.v... Pháp sư Khuy Cơ nói: "Gió hay tạo và bị tạo, vì giống với nhẹ, nên gọi là nhẹ v.v... do tánh gió lay động, nên gọi là tánh lay động nhẹ v.v...

Kế là bốn cách ăn. Bốn pháp là dấu vết đủ của Thức, Nghĩa là bốn thức trụ. Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Kiến đã thu hướng năm sắc căn; thủ là sáu sắc cảnh sở duyên, cảnh giới sở y, "câu hữu", như thứ lớp phối hợp căn, pháp xứ, năm trần, nay cũng có thể là cảnh giới năm căn sở y, năm trần rơi vào sắc của Pháp xứ, đều cũng có Kiến lập, nghĩa là thức với căn, cảnh không lìa nhau mà kiến lập.

Bốn thứ ái mong cầu. Nghĩa là "Hữu ái" "có", "không", hớp thành thứ tư. Không hiểu rõ Niết-bàn là do dứt phiền não mà được, lại chấp thân đoạn, tức là Niết-bàn, rồi chấp tự thân ngang đây không có. Ái thân kông có cái có, gọi là không có " ái".

Bốn pháp khiến cho tác, không nên tác. Cái gọi là tham, sân, sợ hãi, vô minh.

Bốn vấn hý luận: đó là: Bốn luận như Nhất Hướng Ký, v.v...

Bốn ký của Nhân: đó là đối với Thật tướng của pháp, như hỏi: "Pháp thân của Như lai là chân giác tánh v.v... nên hoàn toàn ghi nhận,

nói là rõ ràng như thế.”

Hỏi: “Quả của người hơn, kém, nên phân biệt ghi nhận. So sánh với trời là kém, so với người là thì hơn, giấu kín chẳng hiển rõ ràng. Hỏi về nghĩa cũng chẳng phải một bề hỏi. Hỏi: người hơn, kém, lẽ ra là Cật vấn ký: “Ông hỏi về phương diện nào?” Như thế, xoay vần quan sát ý cong vạy của người kia, rồi vặn hỏi ngược lại vô cùng.

Hỏi: “Thật có hữu tình tác giả, thọ giả chăng?” Nên xả trí ký (ghi nhận bằng cách gác qua một bên).

Bốn ghi nhận của pháp. Hỏi về Thật tướng của pháp: “Chân như là thường chăng?” Lẽ ra là Nhất hướng ký. Hỏi: “Quả nghiệp trong thân các hữu tình, Dị thục đó có nhất định sinh chăng?” Với người “Hoặc” thấm nhuần đã hết thì Dị thục sẽ không sinh; đối với người “hoặc” thấm nhuần chưa cạn hết, thì Dị thục sẽ sinh.

Quan sát người kia hỏi đáp với ý dua nịnh, thì chỉ nên hỏi ngược lại, chứ không nên triển khai giải thích.

Hỏi: “Pháp thật của uẩn sẽ là “có”, “không” ư?” Nên gác qua không ghi nhận. Ký là ghi nhận riêng, ghi nhận giải thích riêng.

Đại khái, biện luận về đặt để ghi nhận có hai thứ: Hoặc có ngôn thuyết; hoặc không có ngôn thuyết.

- Có ngôn thuyết. Nghĩa là như nói: “Câu hỏi của ông, ở đây không nên ghi nhận.” Lại có người nói để ngăn dứt, cũng gọi là trí ký. Như Bà-Tú-La đã im lặng không đáp việc của Xa-Đề-La.

Phương tiện của bốn thứ nhiếp chúng. Tức là bốn sự nhiếp: Bố thí, Ái ngữ, Lợi hạnh, Đồng sự, như thứ lớp phối hợp.

Bốn thứ tử, như quyển năm trước đã giải thích.

Lại có bốn Đạo thanh tịnh:

1/ Chẳng phải căn công dụng viên mãn. Đây là bốn Hạnh tích, nghĩa là Khổ trì thông, Lạc tốc thông, như thứ lớp phối hợp: Độn căn, gọi là Trì; Lợi căn, gọi là Tốc; Vị chí và Địa Vô Sắc, gọi là Khổ. Định, tuệ một, vì riêng. Tĩnh Lự Căn bản, gọi là Lạc, vì hai Đạo chuyển. Dù địa Vị Chí gọi là có Hỷ lạc, nhưng vì chưa viên mãn, nên chỉ gọi là Khổ.

Căn công dụng. Nghĩa là luyện căn. Nhưng vì Bồ-tát dựa vào sự khác nhau của phàm, Thánh, nên không đồng với căn này. Cho đến Địa Thanh văn sẽ nói.

Trong bốn Đạo thanh tịnh, như Bà-sa nói: “Đối Pháp gọi là Chánh pháp, Điều phục gọi là Tỳ-ni.

Nay, ở đây không nêu Đối pháp là vì hai đạo trước, phần nhiều do

Phật nói. Đạo thứ ba, dù có Phật nói, nhưng phần nhiều là đệ tử Thánh nói, cho nên, trong văn này lược qua không nêu.

Một Lạc, mà khôn phải lợi ích v.v... Nghĩa là nhiêu ích của sinh, tử gọi là Lạc; nhiêu ích của xuất thế, gọi là Lợi. Các nghĩa sai khác, đối chiếu sẽ biết. Nghĩa là các quốc vương và chủ tế tự, giết ngựa để tế tự. Nghĩa là các quốc vương kia, thường có tâm lo sợ bọn cướp bóc, giặc thù v.v... vì hay khiến cho mình, người đều đau khổ, chẳng phải phước!

Bốn thứ ngữ mất có lỗi, đó là luống dối, chia rẽ, ly gián, thô ác và tạp uế.

Trong tăng năm, có năm môn hai mươi bốn thứ. Năm thứ là các dục thô nặng, chạy theo tụ hạnh, là năm uẩn hữu lậu, trái lại là năm uẩn vô lậu.

Năm thứ nhân hạnh v.v... mất lợi dưỡng. Luận sư Cảnh nói: "Ở đây nói về nhân mất lợi. Nếu người thọ dụng lợi dưỡng ở chỗ này, thì gọi là nhà đàn việt. Bảo vệ nơi chốn này, không cho tăng khác đến ở, tức là nhà keo kiệt.

Nếu từ người kia được, là thứ hai, từ thí chủ, tức thí chủ keo kiệt. Nếu vật đã được, nghĩa là vật đã thí này là vật thí keo kiệt thứ ba. Nếu đã làm được là do danh vặn nên được là danh vặn keo kiệt thứ tư.

Nếu người được như thế, là do dựa vào sự so sánh mà được khắp vật thí. Gìn giữ, luyến tiếc chỗ này, gọi là nơi chốn keo kiệt.

Kế là tổng kết: "Đối với các chỗ này, tâm sinh bỏn sẻn, luyến tiếc. Nghĩa là đối với năm xứ trước, vì sinh tâm bỏn sẻn luyến tiếc, nên mất lợi dưỡng kia trong hiện tại, và mất năm lợi dưỡng ở vị lai.

Pháp sư Thái nói: "Hoặc được lợi dưỡng, như chỗ quốc gia; hoặc từ Thí chủ kia được; hoặc đã được của vật v.v... hoặc đã làm như giữ giới được; hoặc phương tiện, như cầu thỉnh v.v..."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đây tức là năm thứ keo kiệt mà Luận Thành Thật nói: "Nếu thọ lợi dưỡng ở chỗ này thì tức là Xứ keo kiệt. Nếu từ chỗ khác được thì là nhà keo kiệt, cũng gọi là Thí chủ keo kiệt. Nếu là vật đã được, thì đó là vật thí keo kiệt. Nếu đã làm được, thì gọi là khen keo kiệt. Nếu được như thế, nghĩa là pháp keo kiệt.

Trú xứ keo kiệt. Nghĩa là riêng mình ta ở nơi này, không cho người khác vào, dù có người khác thì ta cũng luôn làm chủ.

Nhà keo kiệt: Mỗi mình ta có ngôi nhà này, không chấp nhận người khác vào. Giả sử có người khác đến, thì ta là người hơn hết trong ngôi nhà đó. Vật cho keo kiệt: Một mình ta lấy vật này, không dùng cho

người khác, dù có cho người di nữa, nhưng riêng của ta vẫn nhiều hơn.

Khen ngợi keo kiệt. Nghĩa là khen ngợi riêng mình ta, chớ khen ngợi người khác, dù ca ngợi người khác, đừng để cho họ hơn ta.

Pháp keo kiệt. Nghĩa là riêng mình ta có khả năng biết nghĩa của các kinh giáo, chớ để cho người khác biết. Dù cho có người có thể biết, nhưng họ đều thua ta xa.

Nay, lại xếp năm thứ keo kiệt này là sự mất mát đều nhân hành, nghĩa là có chung, có riêng. Nói chung là năm đều mất lợi ích hai đời, trái với Niết-bàn. Nói riêng, thì bốn thứ trước là mất nhân hạnh lợi dưỡng; một thứ sau, là trái với nhân hạnh Niết-bàn.

Lại, có năm pháp khiến người tu hành: Trước là hủy tịnh giới, tức là năm cái. Hai thứ trước là hủy tịnh giới; ba thứ sau, hủy học rộng, thiếu chỉ, quán, không thể lãnh thọ là cái hôn-trầm, thùy miên; quân là cái Điệu cử, Hối hận; Bất định là cái nghi. Cũng có thể do hai cái tham dục, sân nhuế, nên hủy tịnh giới, học rộng. Do hai cái Hôn, miên, Diệu, hối, nên khiến cho thiếu chỉ quán; do cái nghi, nên thiếu ách thiện.

Thể của phần dưới. Nếu theo tát-bà-đa (Hữu Bộ) thì phần dưới có hai nghĩa:

1/ Chúng sinh trở xuống là nói thân kiến, giới thủ, nghi.

2/ Là cõi Dục dưới, nghĩa là tham, sân. Nếu theo Đại thừa, thì như luận này nói có hai thứ phần dưới, không đồng với tát-bà-đa. Nói theo phần dưới của Kiến đạo.

Ba kiết: Không vượt qua cõi ác, Biên kiến theo Thân kiến; Kiến thủ theo Giới thủ. Tà kiến vì theo nghi sinh, nên nói căn bản ba, tức gồm thâu sáu cuối. Tướng si có ở cả ba cõi; sân, tham thêm ở cõi Dục, chỉ nói Tham Nhuế, tức bao gồm ngu si. Vì không vượt ngoài cõi dưới, nên chỉ nói năm là kiết phần dưới. Lại, do thân kiến không thú hướng về giải thoát, do giới cấm thủ mê chánh, chạy theo nẻo tà. Do nghi, vì nghi ngờ chánh đạo, nên che lấp giải thoát. Chỉ có ba thứ đầu là nhân của đường ác .

Không có biết khác nhau trong năm phần trên.

Luận sư Cảnh nói: “Vì chia tham làm hai, nên nói là không khác nhau.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Dựa vào giới để biện biệt, về Kiết, vì không dựa vào người, nên gọi là không có khác nhau. Ba thứ còn lại, dựa vào người để nói về Kiết, gọi là có khác nhau. Do không có Kiết khác nhau, nên lấy phần sinh ở trên. Do có Kiết khác nhau, nên không bỏ phần sinh ở trên.

Năm thứ không kỉnh tín... Pháp Sư Cảnh nói:”

1/ Đối với Đại sư, không kỉnh tin, ba học chánh pháp, không tin, đã nói không cung kính, cộng với trước là bốn. 5/ đối với người đồng nói phạm hạnh, không tin, không kỉnh, nghĩa là người chánh giác phát; người chánh giáo thọ; người chánh dạy răn là những người đồng phạm hạnh.”

Cơ Pháp sư cũng đồng với các giải thích này.

Pháp sư Thái nói: “1/ Đối với Phật; 2/ Đối với Pháp; 3/ Đối với hành; 4/ Đối với Tăng; 5/ Đối với bạn.

Nói chánh giác phát, nghĩa là ngang đồng. Nếu theo Pháp sư Khuy Cơ giải thích rằng ba đồng phạm hạnh. Nay, giải thích về ba người nói trên, như thứ lớp: 1/ Hòa-thượng; 2/ A-Xà-Lê. Người đồng phạm hạnh, là người đồng học.

Năm thứ tà hạnh:

1/ Đối với kẻ thù, khởi sân.

2/ Đối với người thân, phá hoại.

3/ Thường muốn cho người khác sinh ưu phiền, khổ não, nên gây ra chuyện không lợi ích.

4/ Phá hoại thi-la của mình.

5/ Hành ba hạnh ác. Tại hại lỗi lầm của hai thứ đẳng lưu trong đây, nghĩa là do giận kẻ oán. Do phá hoại người thân, nên bạn thân chống đối, lìa bỏ. Do làm những việc không lợi ích, vì khiến người khác sinh khổ, các thứ ưu khổ luôn hiện ở trước. Ba thứ này là quả Đẳng lưu của đời sau:

Một thứ tai hoạn lỗi lầm đẳng lưu hiện pháp. Nghĩa là vì phá hoại giới của mình, nên thường ăn năn khi sắp qua đời.

Một thứ tai họa lỗi lầm của pháp Dị thục sau: Nghĩa là vì thực hiện ba hạnh ác, nên về sau, đọa vào đường ác.

Ngu thời tiết: là ngu về thời tiết, sát-na sinh diệt, vô thường, chấp là thường.

Ngu phần vị. Nghĩa là ngu phần vị của ba thọ, đối với khổ, chấp là vui.

Ngu tự tánh. Nghĩa là ngu tánh của năm uẩn, không có ngã mà chấp là ngã.

Thứ tư mong cầu lợi dưỡng. Thứ năm, là cầu mạng sống, gọi là năm pháp sở trị.

Hai hạnh vượt hơn:

1/ Định thắng hạnh.

2/ Trí thắng hạnh.

Định thắng hạnh có bốn:

1/ Nhờ nghe, dựa vào ngôn luận của Thánh đế, nên giải thích đúng về nghĩa pháp.

2/ Nhân lớn tiếng đọc bài tụng kinh điển.

3/ Biểu dương nghĩa nhiệm mầu cho người khác nghe .

4/ Ở chỗ vắng, xem xét Đế, tư duy, như đối với nhân lắng nghe, nhân tiếng nói lớn v.v... giải thích đáng về nghĩa pháp, phải biết rằng cũng thế.

Trí thắng hạnh. Nghĩa là tư duy đối trừ tham dục của phẩm trên, đây là nghĩa thứ năm, thích hợp với năm thứ giải thoát của Tỳ-đàm.

Năm hạng hành giả tu quán. Nghĩa là Tín Bồ-đề, và Niết-bàn là hai; ý lạc vô gián, ân cần, trân trọng tu tập Chánh trí là thứ ba, tức văn, Tư tuệ; Xa-ma-tha là thứ tư; Tỳ-Bát-Xá-Na là thứ năm, tức Tu tuệ. Ba hạng sau, gọi là Phương tiện đầy đủ.

Lại, do thành tựu phương tiện v.v... ý lạc như trước đã nói: Một "Lại nữa" này đồng với kỉnh tin v.v... mạnh mẽ, nhạy bén về Bồ-đề, Niết-bàn ở trước. Nhưng đây là y cứ sinh ra hiện quán vì có công năng vượt hơn, nên về sau, sẽ nói riêng.

Kế là nói về năm Bất hoàn. Hai Bất hoàn ở Sơ Tĩnh lự, mới thọ sinh rồi, được bát Niết-bàn. Luận Đối Pháp chép: "Sinh cõi Sắc xong, Thánh đạo hiện tiền. Đây là dựa vào người trước khi lìa dục cõi Sắc mà nói, chứ chẳng phải nhất định chỉ có thể, mà trong Địa Thanh văn sẽ phân biệt rộng."

Hỏi: "Đối Pháp v.v... nói Trung, Bát có ba loại, từ Sơ Tĩnh lự kia đắc quả xong, thì nhập Vô Dư ngay? Vì sao bốn thứ còn lại, Bất hoàn đắc Hữu dư, đã chẳng nhập vô dư ngay? Ba loại Trung, Bát vì sao tùy theo ba loại kia được Hữu Dư rồi, liền nhậpVô Dư ư?"

Đáp: "Do bốn Bát còn lại cả hai sinh Kiết, Khởi Kiết đều chưa hết. Thời kỳ sinh hữu kéo dài, vì thế lực của kiết kia mạnh mẽ, nên đầu tiên được Hữu Dư rồi, chẳng phải nhập Vô Dư ngay. Sinh kiết của Trung, Bát Bất hoàn đã hết, Kiết khởi dù ở vào thế yếu kém kia, huống chi Trung Hữu sinh thế lực kia chỉ bảy ngày, cho nên Kiết yếu kém, được Hữu Dư rồi, tức là nhập Vô Dư y.

- Nếu theo kinh Niết-bàn nói thì: "Trung, Bát có bốn thứ tâm, nghĩa là tâm Thọ sinh; tâm Mạng chung; tâm Học và tâm Vô học.

Hai tâm học Bát Niết-bàn, nghĩa là Tâm học, Tâm phi học, Phi vô học. Pháp sư Viễn nói: "Thật sự là tâm vô học chứng Niết-bàn, mà nói

là tâm học, vì đây là từ nhân mà nói.” Lại nói: “Tâm vô học chứng Hữu Dư; Tâm Mạng chung, thì hướng đến Vô Dư.

Luận sư Cảnh nói: “Sức của Đạo Vô ngại được quả hữu vi, vô vi, nên Tâm học chứng A-lại-da, tác động tâm Mạng chung, nhập Vô Dư, cho nên nói rằng: “Tâm Phi học, Phi vô học.” Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: “Kinh Niết-bàn kia nói: “Hai trong bốn thứ tâm là hai Niết-bàn chẳng phải Niết-bàn,” nghĩa là lấy tâm Vô học để nhập Hữu dư y; lấy tâm thứ tư nhập Vô Dư y, vì hai tâm trước chẳng phải. Lại nữa, đây là nói về địa vị dưới, nên nhập Vô Dư y, trước phải nhập định Vô tướng, tức là ý thức thứ sáu của tâm Vô học này. Phi học, Phi vô học kia tức là thức thứ tám. Nếu nhập Diệt định mới nhập Niết-bàn, thì chỉ có Thức này.

Năm thứ tu quán hạnh. Nghĩa là ba thứ Dục, Nhuế, hại, hữu vi, vô vi. Tướng Niết-bàn thứ tư của Đẳng Chí Sắc, Vô Sắc là thứ năm.

Kết hợp trong tăng sáu có mười sáu môn. Nghĩa là dựa vào sáu tướng để nói về sự khác nhau v.v... của tám thứ hữu tình: Sáu căn; sáu cảnh; sáu thức; sáu Xúc; sáu Thọ; sáu Tưởng; sáu Tư và sáu Ái.

Sự khác nhau về, sở y (Đối tượng nương tựa) của “ngã”, là sáu căn; sự khác nhau của cảnh giới là sáu cảnh; sự khác nhau của tự tánh là sáu Thức. Vì chấp làm tự tánh của “ngã”, nên sự khác nhau của nhân Thọ dụng là sáu Xúc, vì là nhân của Thọ. Sự khác nhau của Thọ dụng là sáu Thọ. Tùy theo nói sự khác nhau của sáu tưởng, là nói nhân. Tác dụng sự khác nhau sáu Tư. Sự hy vọng khác nhau là thân của sáu Ái, cũng là sáu Dục. Do đối với sự ái, phi ái, hy vọng muốn làm tự tánh.

“Đối với những sự khác nhau v.v... như thế” trở xuống, là nói dựa vào sáu Tướng, để nói về về tám sự.

“Ngã” dựa vào nhãn v.v... là tướng ban đầu.

“Ngã” đối với các cảnh như sắc v.v... là tướng thứ hai.

Người kia chấp thức là “ngã”, gọi là sự tự tánh khác nhau. Trong căn, cảnh chung v.v..., nên nói mỗi mỗi là do Xúc và Thọ là tướng thứ ba. Dựa vào một tướng nói là Xúc và sự Thọ có tên như thế, cho đến khởi theo ngôn thuyết là tướng thứ tư, tạo tác tất cả hạnh pháp, phi pháp, là tướng thứ năm.

Đối với sự khả ái, cho đến không dừng lại sự tổn bớt là tướng thứ sáu. Trong sự phi ái, chưa được hy vọng không hợp, dù hợp với hy vọng mà không trụ, dù trụ cũng tổn bớt.

Luận sư Cảnh nói: “Trong sự khác nhau như thế v.v...” trở xuống, là nói lại thứ lớp khởi tám thứ sáu tướng .”

Lại, đối với thật học, có sáu thứ khinh miệt. Nghĩa là đối với Tam bảo, nên tin, hay không tin. Đối với ba học, nên được, không được. Do ác ngữ, nên hoàn toàn không có sở đắc, nghĩa là được giới tăng thượng.

Thối mất tất cả pháp thiện đã có, tức nên tin, không nên tin, nên được, không được. Phần vị bình đẳng, nghĩa là vì tham lấy thuận với duyên.

Lại có sáu thứ rất thanh tịnh v.v... tức sáu hằng trụ. Lại có sáu pháp, cho đến cho rằng bốn đại chủng không giới, Thức giới, nghĩa là sở y của sắc cho là Đại chủng; sở y của phi sắc, cho là Thức giới; sở y (đối tượng nương tựa) của hành động, cho là Không giới, cho nên, chỉ nói sáu để thành hữu tình. Do lời nói đầu tiên này là các sắc căn, và nơi chốn nương tựa, tùy theo đối tượng nương tựa thích hợp với căn kia.

Ba chỗ khó vượt qua: Ở đây có hai nghĩa:

1/ Sở trị (đối tượng trị) có ba. Vì năng trị (chủ thể trị) có ba, nên gọi là sáu pháp.

2/ Ở đây lấy sáu đối trị, nghĩa là Bốn vô lượng, tức là bốn Đẳng-trì Vô tướng là thứ năm. Ngã mạn hết hẳn là thứ sáu. Sáu pháp có công năng dứt trừ căn bản tranh cãi, tức sáu hòa kính, như Tỳ-ni nói.

Oai đức rốt ráo. Nghĩa là năm Thông trước cũng ở Hữu học phàm phu mà chưa hết lậu, nên nói gồm thâu Oai đức. Một thông sau, ở địa vị Vô học lậu tận, nên nói gồm thâu rốt ráo.

Theo Luận Trí Độ thì Lậu tận thông, Bồ-tát cũng có. Nay, vì y theo Nhị thừa nên nói rằng: "Đại khái có sáu thứ làm che lấp pháp hiện quán Đế." Nghĩa là ba ngu khởi ba đảo trong tăng năm môn ở trước kia, tức là ba; theo quy định mong cầu lợi dưỡng là thứ tư; hy vọng mạng sống lâu là thứ năm, năm thứ này đồng với trước.

"Sự Khác nhau trong đây..." trở xuống, là giải thích chương sáu, vì ở trước không có.

Nói "cho nên nói", đây là ở trong phần sáng suốt, chứ chẳng phải ở trong phần giải thoát thành tựu. Phần thành tựu, nghĩa là Đạo gia hạnh. Phần sáng suốt là Đạo tư lương. Sáng lập sự mong cầu tuệ Vô lậu sáng suốt, nên ở phần sáng suốt, khởi lên sáu chương này, chứ chẳng phải ở phần thành tựu, vì che lấp hiện quán Đế.

"Lại, thân người, trời" trở xuống, là nói về nhập địa vị Thánh là sáng suốt trên hết, từ trời, người được chứng quả Thánh, gọi là từ sáng suốt đi vào sáng suốt. Trong sự sáng suốt của người, trời, mà khởi lên chương này, chứ chẳng phải ở địa vị thành tựu sau khi nhập Thánh

Khởi; Nói là năm thứ chấp lấy tướng như ở trước đã nói. Nghĩa là đối với tăng năm môn về tướng Vô thường, khổ, vô ngã, về tướng nghịch, ác của cách ăn, về tướng trung, yểu của mạng. Vì hướng về Niết-bàn, nên thực hành giới; vì nhắm vào tiền của, tài sản, nên thực hành thí cho, vì hướng về sinh lên cõi trời, nên hành giả tu.

Sáu pháp gọi là Vô thượng là:

1/ Gặp Đại sư.

2/ Nghe chánh pháp.

3/ Được tịnh tín.

4/ Tùy học học Xứ.

5/ Ở chỗ Đại sư, khởi hạnh tùy niệm.

6/ Ở chỗ Đại sư, cung kính, thừa sự, cúng dường.

Tăng bảy, kết hợp với mười lăm môn, Niệm chung cho cả hai phẩm. Nghĩa là trước kia có nhân, có trụ, trong chánh Tam-ma-địa của Thánh, Niệm là phần của định. Về sau, thêm Chánh niệm, Chánh định, trong tám, gọi là tu định v.v... Ở đây nói rằng chung cho cả hai: Tu sinh ở định, Niệm tùy định tăng, là ghi rõ về chỉ quán. Về lý, thì có cả Định, tuệ, che lấp định, giải thoát, chứ chẳng phải phiền não che lấp giải thoát, nên Kiến lập thân chứng v.v... Nghĩa là về thể của chướng định kia, có nghĩa của hai Sư:

Ngài An tuệ v.v... nói: "Trong tâm ba tánh đều có pháp chấp, trong đó có thuyết nói: "Duyên Khởi Luận của Thế thân Bồ-tát chép: "Vô minh có cả ba tánh, ba tánh tâm hữu lậu và "câu Vô minh" làm thể che lấp định vô lậu. Các tán chẳng phải tâm thiện và "câu Vô minh" là thể che lấp định hữu lậu."

Ngài Hộ pháp v.v... nói là không đúng.

Du-già v.v... nói: "Vô minh có hai: Bất thiện và vô ký. Vì Du-già không nói Vô minh có tánh thiện, nên Vô minh che lấp định là chướng Sở tri (che lấp sở tri). Dù hai tâm có, mà là tánh Vô ký, vì thuộc về Dị thục sinh trong tám tâm cõi Dục."

Đối Pháp quyển hai chép: "Có hai thứ pháp nên dứt trừ, đó là tánh của các phiền não và Thọ sở y. Vì phiền não đoạn, nên lập ra Trạch diệt; vì hai Thọ đoạn, nên lập ra Bất động và Tưởng, Thọ diệt, tức chứng tỏ Dị thục sinh che lấp định; thọ và "câu Vô minh" đều lấy làm tự tánh. Sự lãnh thọ thấp kém nên không thể tiến tu các tánh chất cứng, nhám, trong định vượt hơn. Đây là nói hạnh riêng. Nếu tâm nhiễm đều có tất cả, thì đều đúng. Trong hai mươi bảy Hiền, Thánh, bảy thứ hạnh này là quả chung đầu tiên. Hai mươi thứ khác dựa vào sự Kiến lập riêng, nên

chỉ nói bảy thứ này.

Lại, vì bảy thứ hạnh của ba nhân duyên, nên đồng nghĩa là thu nhập, an trụ; nhiếp Thọ, gọi là ba nhân duyên. Chánh kiến, Chánh tư duy, gọi là nhân duyên thu nhập đầu tiên Chánh ngữ, Nghiệp, Mạng, gọi là nhân duyên An trụ. Chánh Tinh tấn, Niệm, gọi là nhân duyên Nhiếp thọ.

Do bảy chi đạo của ba nhân duyên này, nên khiến cho nội tâm, tâm định không, chính một duyên.

Niềm vui do bảy Thánh tài sinh ra, nghĩa là tín, giới, tàm, quý, văn, xả, tuệ, như thứ lớp phối hợp. Sức của phẩm Bảy ma theo thứ lớp ấy trái với bảy Thánh tài.

Lại, có bảy pháp sở bị đối trị của Niết-bàn, nghĩa là đối với sự suy tổn ban đầu, có một đối trị, với thể là tham dục, suy tổn thứ hai, có hai đối trị: 1/ Với Đạo; 2/ tâm không tin hiểu về quả của Đạo. Đối với suy tổn thứ ba, có bốn đối trị, nghĩa là biếng nhác; thất niệm; Tâm loạn và Ác tuệ. Vì hai căn bất thiện của bảy nhân này khởi, nên gọi là phẩm loại.

Thân khác với hoại dưới trong bảy thức trụ, là thứ nhất, thân khác, tưởng khác, Phải biết rằng, với thân này trở xuống, là thứ hai thân một, tưởng một. Từ Phạm Thế trở xuống, là thứ ba thân khác, tưởng một. Từ Tĩnh lự thứ hai trở xuống, là thứ tư, thân một, tưởng khác. Văn tóm lược không nói ba Vô Sắc trở xuống."

Hỏi: "Ở cõi trời Quan Âm, sinh trước, sau khác có sợ, không sợ, lẽ ra cũng ở Tĩnh lự thứ ba, trước, sau sinh khác nhau, thấy thủy tai ở cõi dưới, lẽ ra cũng có sự sợ hãi, không sợ hãi chăng?."

Giải thích: "Hỏa tai thấy từ Địa dưới hướng lên Địa trên, nên sinh sợ hãi; còn thủy tai xuất phát từ Địa trên xuống Địa dưới, nên dù có thấy, nhưng không sợ hãi."

Hoặc theo Bà-sa bình luận rằng: "Sự sợ hãi có tự tánh riêng, là thuộc tâm sở, chỉ ở cõi Dục, thậm chí La-hán cũng có sự sợ hãi, chỉ trừ đức Như lai."

Hỏi: "Nếu vậy, thì vì sao khi kiếp hỏa khởi, trời Sắc lại có sự sợ hãi?"

Đáp: "Vì trời sắc kia nhàm chán sự giả tạm, nên gọi là sợ. Đo đó, nên không có lỗi. Nhưng Du-già quyển mười tám này nói rằng: "Sự sợ hãi là phẩm nhuế."

Đây là vì y cứ ở sự sợ hãi của cõi Dục, nên nói như thế.

Bảy thứ thô nặng. Tức bảy tùy miên, lại, có bảy pháp khiến tranh

cãi được chấm dứt, tức bảy pháp Diệt tránh:

1/ Tỳ-ni Hiện tiền.

2/ Tỳ-ni Ức niệm.

3/ Tỳ-ni Bất si.

4/ Tỳ-ni Tự ngôn Trị.

5/ Tỳ-ni Bất kiến tội tướng.

6/ Tỳ-ni Đa nhân bất kiến tội tướng.

7/ Tỳ-ni Như thảo phu địa, như thứ lớp phối hợp bảy thứ vi phạm sự tranh cãi ở dưới.

Bảy Tỳ-ni này diệt trừ bốn tranh cãi, cái gọi là ngôn tránh, bất kiến tránh, sự tránh v.v... rộng như luật nói.

BẢN LUẬN QUYỂN 15

Trong thêm tám, gồm có mười môn:

- Giải đãi thí. Nghĩa là người đến xin, thí cho không khắp, không đi đến thí cho, chỉ đợi người đến xin.

- Không tùy theo điều họ mong muốn. Nghĩa là sợ hãi thí, sợ mình sẽ nghèo khổ.

- Luyến tiếc thí. Là gia pháp thí, nghĩa là vì bắt chước theo thói quen của người trước, nên thực hành bố thí.

- Hy vọng, là mong cầu quả báo bố thí, mong người trả ơn mình, nên cho ngay trong đời này.

- Lỗi khinh mạn: là báo ơn thí. Xưa người cho ta, thì nay ta trả lại họ, không vì cung kính ruộng phước mà thí cho, gọi là khinh mạn. Hoặc đợi khi mình giàu có, khởi lên tâm miệt thị, làm tay sai cho mình, nên cho.

- Hy cầu: Nghĩa là vì mong cầu được sinh lên trời, vì phước lạc nên thí cho.

- Cầu người khác nghe biết, đây là cầu danh thí.

- Không có lỗi trong thí cho. Nghĩa là hướng về Niết-bàn, cầu tư lương thí. Vì hướng đến cõi thiện, nhằm mong cầu Đạo Khí, nên thí.

- "Bốn Xứ, tám thời khác nhau, là nói về sự ăn nhiều trong biếng nhác" trở xuống, có mười sáu câu, hai câu hợp thành một thời, rất dễ hiểu.

- Tám thứ chỗ sinh đáng yêu. Tức xưa gọi là chỗ tám phước sinh.

Nói chủng loại v.v... của người thấp hèn, xấu ác. Nghĩa là trừ Quốc vương trở xuống, bốn nhân duyên của người giàu sang v.v...

Kiến lập bốn chúng của đức Như lai trong cõi người:

1/ Tối tăng thượng. Nghĩa là Quốc vương tức Sát-Đế-Lợi.

2/ Ruộng phước Thế gian. Nghĩa là Bà-la-môn, do phần nhiều tịnh hạnh, đời cho là ruộng phước.

3/ Dùng của cải không do người khác. Nghĩa là Đại trưởng giả.

4/ Là bỏ các tài sản thế gian. Nghĩa là các Sa-môn, đây đều là Phật có, gọi là chúng Như lai.

Vì ba nhân duyên, nên lập ra bốn chúng trong cõi trời:

1/ Dựa vào bờ mé của Địa, để Kiến lập hai chúng:

a/ Chúng Trời Tứ Đại Vương, cư ngụ trên đỉnh núi Trì Song; và đỉnh núi Tu-di v.v...

b/ Trời Ba mươi ba cư ngụ, trên đỉnh Tu-di.

2/ Bờ mé cõi Dục, Kiến lập chúng ma.

3/ Bờ mé ngữ hành, Kiến lập chúng Phạm.

Tịnh, bất tịnh trong tám giải thoát, chẳng phải hai sắc. Xả Thắng giải thứ nhất, gọi là thứ ba. Nghĩa là do tịnh giải thoát có ba thứ tưởng:

1/ Xoay vần đối đãi nhau.

2/ Xoay vần hội nhập vào nhau.

Hai thông này quán sắc tịnh, bất tịnh. Vì quán bình đẳng, nên gọi là Xả Thắng giải.

3/ Xoay vần tưởng một vị, chỉ quán ánh sáng, không thực hành tịnh, bất tịnh, nên gọi là "chẳng phải hai sắc".

Xả Thắng giải thứ nhất, quán bình đẳng ánh sáng, vì địa vị hơn hết, nên gọi là Xả đệ nhất.

Ba giải thoát chí này không phải tất cả phàm phu đều có: Quyển mười hai đã dẫn thành văn, cho rằng phàm phu được được. Nay, vì nói địa vị, vượt hơn, nên nói không chung.

Năm Thắng giải này cho đến Trụ tối Thắng, nghĩa là văn này chỉ nói là tâm vi vi dẫn dắt Diệt định, không đồng với giải thoát thứ tám. Nghĩa của tát-bà-đa trước nói là dẫn riêng "không", dẫn đến trở lại thần thông; Thức dẫn sinh đức Vô tránh v.v... Đây, chính là nói thần thông dẫn phát định rốt ráo viên mãn, cho nên không trái nhau.

"Lại, nếu quán các sắc... cho đến... mà tu tập", là nêu kinh Bát Thắng Xứ, nghĩa là "ba giải thoát" trở xuống, là giải thích văn kinh đó. Trước kia, dựa vào mới tu Thắng Xứ làm quả. Giờ đây, lại tu Thắng-Xứ làm nhân; giải thoát trong trí Như lý làm quả. Cho nên, ba Thắng-Xứ là nhân của phương tiện.

"Nếu quán các sắc v.v... ". Pháp sư Thái nói: "Tám định Thắng-Xứ, vì đều quán sắc định, nên gọi là "nếu quán sắc". Sắc trong tâm định vì giống như sắc ngoài định, nên nói rằng: "Đối tượng như quán."

Ba giải thoát trước, dù có tám Thắng-Xứ, nhưng đối với ba giải thoát, đều gọi là phương tiện. Tám Thắng-Xứ đối với ba giải thoát là Đạo phương tiện, nên tùy theo giải thoát nói rằng ba Thắng-Xứ.

Trong đây, tâm ở trong định quán sắc dường như ngoài định, nhưng, sắc trong định không đồng với sắc ngoài định, vì các thứ quán, nên trong kinh gọi là định biết vượt hơn, thấy vượt hơn. Vì gọi là hiện ngữ, nên gọi là Trí tuệ. Vì có tìm cầu, nên gọi là thấy. Như khi quán sắc trong định vượt hơn, tri kiến Tầm Tư rõ biệt sắc ngoài định, nên nói rằng "cũng thế".

Bị Luận sư nói: "Khi mới tu tám giải thoát, tiền phương tiện có ba

Thắng-Xứ, nhưng chẳng phải ba Thắng-Xứ trong tám Thắng-Xứ, nên không nói là tám."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Quán các sắc, nghĩa là bốn Thắng-Xứ ở trước. Nếu như đối tượng quán (sở quán) thì là bốn Thắng-Xứ sau, như cảnh khác nhau đã quán ở trước, là quán sắc. Tám Thắng-Xứ kia về sau được thành tựu viên mãn, do ba giải thoát là nhân, nên nói ba Thắng-Xứ là ba giải thoát thuộc về Đạo phương tiện, chứ chẳng phải chỉ có ba."

Trong đây, quán các sắc ngoài cho đến "nếu vượt hơn": Là nhắc lại kinh, nghĩa là quán chẳng phải đối tượng vận hành của Tam-ma-địa, hiện ra sắc đã được. Đây là giải thích nghĩa mà kinh trước đã quán các sắc lớn, nhỏ. Ở định, vì khởi quán các thứ sắc này trong phần vị Văn, Tư của gia hạnh trước. Do "duyên" Tam-ma-địa cùng cực, nên gọi là vượt hơn, là giải thích được tên vượt hơn trong định về lý do duyên một sắc loại không đồng.

"Duyên" xen lẫn lớn nhỏ của định trước, nên gọi là vượt hơn. Hoặc chẳng phải sắc của Tam-ma-địa có tướng lớn, nhỏ là bản chất sắc, mà là do "duyên" Tam-ma-địa, cho đến câu "nên gọi là vượt hơn", là "duyên" sắc trong định, vì chỉ "duyên" một loại, nên gọi là vượt hơn, vì là ảnh tượng của các thứ bản chất ở trước. Tâm gia hạnh ở trước vì có các thứ cảnh tướng, nên cảnh không vượt hơn, do đó, không được gọi là vượt hơn. Cảnh trong Tam-ma-địa chỉ một loại tâm, vì không có tướng khác nhau, nên gọi là vượt hơn.

Đã Tầm, Tư xong, thì phân biệt rõ. Vì phân biệt rõ thời gian trước khác với thời gian sau. Như thế, nên đối với cái đã tưởng bên ngoài, cho đến quán các sắc cũng thế. Đây là giải thích về địa vị Văn, Tư, so sánh đồng với chỉ quán đã dẫn trong định, hoặc biết, hoặc thấy sắc kia, cũng Tầm, Tư trước hết và phân biệt rõ sau.

Nhân nói về tông khác, phân biệt nhân giải thoát v.v... như tát-bà-đa nói, tám giải thoát hoàn toàn là nhân; mười Biến-Xứ hoàn toàn là quả; tám Thắng-Xứ cũng nhân quả. cho nên, từ giải thoát nhập Thắng-Xứ, Thắng-Xứ nhập Biến-Xứ. Nếu theo Thành thật thì Biến-Xứ hoàn toàn là nhân; Thắng-Xứ cũng là nhân quả; Giải thoát hoàn toàn là quả. Cho nên, Nhiếp Luận chép: "Rốt ráo chẳng phải vô lậu v.v... Về nghĩa của bốn trường hợp, sẽ thích hợp với tông Thành Thật. Nghĩa là nhân chẳng rốt ráo, quả là rốt ráo, do "không quán" là vô lậu; "Hữu quán" là hữu lậu. Mươi Biến-Xứ hoàn toàn là nhân, hoàn toàn là hữu quán. Tám Thắng-Xứ, đầu tiên tạo ra "Hữu quán", là quả mà Biến-Xứ trước sinh ra. Do tạo ra "không quán" là nhân của tám giải thoát sau. Tám giải

thoát, nghĩa là hoàn toàn “không quán”, hoàn toàn là quả, bốn trường hợp liền thành. Nghĩa là sơ quán trong Thắng-Xứ là rốt ráo chẳng phải vô lậu; quán sau là vô lậu chẳng phải rốt ráo. Tám giải thoát là “câu thị”; Biến-Xứ là “câu phi”.

Luận sư Thái nói: “Nếu y cứ thấy nghĩa, thì bốn không và năm Thắng giải vi vi, vì tâm vi vi dắt dẫn Diệt định. Nếu y cứ ở giải thoát, vi vi, thì thuộc về giải thoát của Hữu Đảnh. Tóm lại, bảy thứ trước cũng được gọi là Thắng giải, Thắng-giải thứ tám chỉ có giải thoát, không gọi là Thắng giải là pháp sở hữu của tâm.

Chỗ sinh của cữu hữu, tức chỗ cư trú của chín hữu tình. (Trong pho sách thứ nhất đã giải thích)

Mười pháp vô học thuộc về năm uẩn. Nghĩa là giới uẩn gồm thâu ngữ, nghiệp, mang. Định uẩn gồm thâu Niệm, Định. tuệ uẩn gồm thâu Chánh Kiến, Tư duy, Tinh tấn, thêm hai pháp khác là mười.

Ở đây, Luận sư Cảnh nói: “Chánh kiến, Trí khác nhau. Nghĩa là lấy “không quán” làm Chánh kiến. “Duyên” “hữu”, gọi là chánh trí giải thoát, nghĩa là lấy đến số vượt hơn làm Thể.

Nếu theo Nhiếp Luận quyển chín thì đoạn văn kết về tướng vượt hơn nói rằng: “Đã thuyết minh về giải thoát, giống như nói vô vi giải thoát.”

Theo Nhiếp luận nói năm phần Pháp-thân, chưa có, mà có có, thì là hữu vi.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Giải thoát, tức số của Thắng giải, Chánh Kiến, nghĩa là “duyên” sự. Tuệ giải thoát tri kiến, nghĩa là “duyên” tuệ vô vi.

Thứ hai, là y phương minh nói về tướng của văn rất dễ hiểu.

Thứ ba, là nói trong Nhân minh xứ chia làm hai:

1/ Hỏi đáp chung để nêu.

2/ Phân biệt, giải thích bài tụng.

Là tất cả các việc trong nghĩa quán sát. Nghĩa là pháp đã được Kiến lập, gọi là Nghĩa quán sát. Pháp năng tùy theo, gọi là các việc sở hữu. Các việc sở hữu tức là Nhân minh, là nhân soi sáng, là nghĩa quán sát.

Giải thích riêng có hai:

1/ Nêu bài tụng, bày danh.

2/ Tùy giải thích riêng.

Thể của luận. Nghĩa là lời nói sinh nhân, lập ra Thể của luận.

Nơi chốn. Nghĩa là chứng nghĩa, nơi chốn của Luận chứng.

Sở y của Luận. Nghĩa là chân năng lập. Nghĩa của tợ hiện, tỉ là ngôn y. Đối tượng thành lập kia cũng là sở y.

Trang Nghiêm. Nghĩa là năng phá (chủ thể pháp). Đọa phụ, nghĩa là Tợ lập, Tợ phá.

Xuất ly. Nghĩa là khi sắp khởi biện luận, tự an pháp Xứ.

Phần nhiều đã làm. Nghĩa là do hội đủ sáu thứ trên, có thể tạo tác nhiều.

Y cứ thể tánh của biện luận có ba:

1/ Nêu sáu môn.

2/ Tùy theo giải thích riêng.

3/ Hỏi đáp, biện biệt.

Ngôn luận. Nghĩa là lấy âm thinh làm tánh. Lời nói làm Thể; tiếng nói là Tướng; lời nói là Dụng, là ba thứ khác nhau. Lại, do âm thinh khởi câu văn, danh từ, bài văn. Như thứ lớp phân biệt, nên lập ba thứ khác nhau.

Luận ưa chuộng. Nghĩa là thế gian này đã có ngôn luận tương ưng với lý lẽ, được thế gian phân tích, ưa chuộng đối tượng nên nghe, đều gọi là Luận ưa chuộng; Luận tranh cãi; luận chê bai, là ngôn luận, khởi duyên ác của sở nhân.

Luận tranh cãi có bốn:

1/ Do các dục khởi.

2/ Muốn xâm chiếm, cướp đoạt, không có Nhiếp thọ dục, khởi.

3/ Ác sinh đã khởi.

4/ Dựa vào các kiến khởi.

Nói "không có nhiếp thọ dục. Pháp sư Thái nói: "Đối với các việc ca múa v.v... chỉ vì muốn ngắm xem, nên có hành lấn chiếm, không muốn thuộc về mình, nếu đối với nữ xướng ca hai bên v.v... vì đã được tạm thọ dụng, nên hành động xâm lấn nhau, cũng không muốn gồm thâu làm thê thiếp của mình và tôi tớ v.v... mà mình đã có, gọi là không nhiếp thọ các dục.

Vũ Chúng thấy v.v... Nghĩa là theo pháp của các nước phương Tây, một năm có ba, gọi là ba mùa. Từ ngày mười sáu tháng giêng đến cuối ngày mười lăm tháng năm gọi là mùa nắng, vì thời gian này thường rất nóng. Từ ngày mười sáu tháng năm, đến hết ngày mười lăm tháng chín, gọi là mùa mưa, vì ở vào thời gian này, trời mưa nhiều. Từ ngày mười sáu tháng chín, đến hết ngày mười lăm tháng giêng, gọi là mùa lạnh, vì vào thời gian này thường rất lạnh.

Tăng-Khư vì vốn sinh vào mùa mưa, nên gọi là Vũ. Bè bạn, đồ đệ

của Vũ, gọi là Vũ Chúng.

Tránh luận nhân việc mà sinh, báng luận nhân lời nói mà khởi. Hai luận thuận theo sự dẫn dắt của Chánh giáo là ngôn luận, khởi duyên thiện của sở nhân. Hai luận này đâu có khác nhau.

Luận sư Cảnh nói: "Ở trước, y cứ theo phái để lập đạo lý của Pháp môn. Sau, chính thức đối với căn cơ, dạy bảo, dẫn dắt, khiến học, lại thuận với chánh luận, vì dẫn đến gần gũi căn cơ. Dẫn dắt giáo hóa, luận giải họ trở thành Học lâu."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Thuận với chánh luận là duyên lành" của Giới học. Luận giáo đạo là thiện duyên của Định, tuệ. Hai Luận sau cùng, nên tu tập, nghĩa là thuận với chánh lý. Hai luận trung gian, nên xa lìa, nghĩa là chớ say mê việc ác mà nói lời ác mà khởi biện luận. Vì muốn dứt trừ phát ra lời nói cũng thế, cũng tức là thuộc về tu tập của hai Luận sau kia.

Hai thứ Luận trước nên phân biệt: Vì có cả tánh thiện, ác, nên tu dứt trừ.

Nói về xứ sở có sáu đối với vương gia. Nghĩa là Quốc vương có đức, nhận thức đồng đều. Đối với nhà vua đó có thể biện luận. Trái lại thì không thể.

Nhà chấp lý. Nhận thức đồng đều, khéo dứt việc nhà.

Trong đại chúng: Chúng có người nhận thức đồng đều, ba người khác rất dễ hiểu.

Trong sở y của biện luận có ba:

1/ Nêu mười thứ.

2/ Tùy theo giải thích riêng.

3/ Hỏi đáp, nói về mười thứ lớp.

Về giải thích riêng có hai:

1/ Đối tượng được thành lập (sở thành).

2/ Chủ thể thành lập (năng thành).

Về nghĩa sở thành lập có hai tự tánh khác nhau. Nghĩa là Tông v.v... trong đây gọi là chủ thể lập (năng lập); Tự tánh khác nhau được gọi là đối tượng lập (sở lập).

Từ Ngài Thế Thân, tiền tông được gọi là "Năng thành"; Từ ngài Trần-na, hậu Tông được gọi là "Sở thành".

Pháp sư Mại nói: "Về mặt lý, thật sự tông cũng là Năng lập. Y cứ trong lập, "Năng", "Sở" không phân biệt vật, tình, không có gửi gắm, cho nên, Tông sau của Ngài Trần-na được mệnh danh là Sở lập."

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Ở đây có ba lớp:

1/ Tông, nói là nghĩa sở lập, gọi là đối tượng lập. Vì thế, nên sở lập này mà có nghĩa, ngôn. Ngôn (lời nói) "năng thuyên" (chủ thể giải nói) của Tông kia và ngôn, nghĩa của Nhân (lý do) v.v... đều gọi là Năng lập. Vì ngôn, nhân, dụ của Tông kia được thành lập, nên cũng là sở lập.

Từ đây trở xuống, văn được nói là chỉ bày rõ ràng trước hết.Về nghĩa của Tông mà mình đã ưa thích, nên cũng là sở lập. Vì nghĩa "năng thành" cũng như về Nhân, Dụ đều là chủ thể thành lập, nên chỉ gọi là "Năng lập".

Về nghĩa "sở thuyên" (đối tượng giải thích) quyết định chỉ là đối tượng được lập, gọi riêng là sở thành.

2/ "Tự tánh khác nhau, nhóm chung của các pháp, hoặc giáo, hoặc lý, đều là Sở lập. Sở lập ở đây chỉ là vì danh, nghĩa tùy điều kiện thích hợp mà có, nên chỉ một phần trong chung mà đối phương bày tỏ.

Hoặc lời nói, hoặc nghĩa, tự tánh khác nhau, đều được gọi là Tông (lập trường), thì gọi là Năng lập. Dù lập trường (Tông) riêng, nhưng cũng là Sở lập. Vì chủ thể lập chung, nên được gọi là "Năng lập". Chính vì thế, nên tông của ngài Trần-Na được gọi là Sở lập, không mâu thuẫn với lý của Du-già v.v... Du-già v.v... nói là Tông chẳng phải hoàn toàn (một bề) chỉ Năng lập."

3/ "Tự tánh sai biêt kết hợp với nghĩa sở y (đối tượng nương tựa), được gọi là Sở lập, chỉ có Năng y (chủ thể nương tựa) kết hợp với tông, mới được gọi là Năng lập (chủ thể lập).Vì đều lập riêng. Chẳng phải tông chung này nhất định chỉ là Năng lập. Vì lẻ đối phương kết hợp trình bày Nhân, Dụ để thành lập, nên cũng là Sở lập. Vì chẳng phải nhất định là Sở lập, nên được gọi là Năng lập.

Ngài Trần-Na chỉ lấy sự thừa nhận chung về Nhân, Dụ, để thành lập, trong khi đối phương chưa chấp nhận. Đối phương (tha) chưa thừa nhận, có nghĩa là họ chỉ kết hợp với Tông là Sở lập.

Tự tánh sai khác chỉ là "Tông y". Vì nghĩa đối lập khác nhau, nên không trái nhau.

Trong chủ thể thành lập, văn được chia làm hai:

1/ Nêu, ra tám môn.

2/ Tùy giải thích riêng.

Thứ ba, dẫn dụ, là chung. Đồng loại, dị loại là riêng.

Về phần chung, so sánh pháp, dùng "nhân" để phân tích chung mà không triển khai riêng. Trong dụ, cũng chỉ trình bày chung, chỉ vì chủ thể thành lập có tám số chẳng phải sai trái. Trong nghĩa thành lập

lại thêm kết hợp.

Luận này vì kết hợp không lìa "Nhân", "Dụ", nên không triển khai riêng. Luận Đối Pháp kia lấy nghĩa thành lập để được sáng tỏ thêm, nên tách rời riêng lập, không trái nhau. Ngài Trần-Na lấy hợp, kết, không tách rời Dụ, Năng lập bỏ đi. Đối Pháp lấy nghĩa hợp, vì thêm chú trọng nên tách riêng ra làm Năng lập. Dẫn Dụ chung, riêng, thêm, bớt cũng thế.

Lại, người, lập luận, hiện tượng v.v... là ba, xa có giác ngộ người khác, xưa gọi là Năng lập, người lập luận và người vấn nạn đích thân chỉ tự ngộ, cho nên ngài Trân-na, v.v... không phải năng lập cũng không trái nhau.

Trong lập Tông, đều nhiếp Thọ riêng về phẩm mà mình đã thừa nhận. Đây là văn chung. Nhiếp thọ, là nghĩa tự ý ưa chuộng; phẩm là nghĩa Tông. Vì thế, nên Hiển Dương quyển mười một nói: "Tông mình đã thừa nhận. Ý trong đây nói dựa vào hai Sở lập để lập luận điều riêng, tùy ý mình ưa thích điều mà Tông mình đã thừa nhận, nên nói là tông.

Trong vấn đề này có ba cách giải quyết:

1/ Dùng lời nói để đối lý. Lấy sự giải thích riêng về nghĩa nương tựa, gọi là đều chấp nhận tự Tông riêng.

2/ Lấy riêng đối với chung. Nghĩa là dùng lời nói riêng dựa vào cái chung và nghĩa, cả hai, được gọi là điều mình đã thừa nhận.

3/ Lấy Hợp đối với lìa. Nghĩa là lấy "Năng y" (chủ thể nương tựa) kết hợp với tánh không lìa nhau để làm Tông của mình đã thừa nhận. Lập ra nghĩa "y", "ly" của Tông để làm Sở lập, cho nên, văn này, nói chung, hoặc nhiếp thọ tông chỉ của luận, nghĩa là dựa vào Tông Chỉ của thầy mình, đối với lập trường của sư phương khác mà thành lập tông mình. Không như thế, thì sẽ cò sự phù hợp nhau cực thành. Hoặc người tự biện luận, do tài biện luận của mình mà lập ra tông nghĩa của người khác, tùy ý ưa thích của mình, không để ý đến Tông chỉ của Luận. Chỉ hai thứ này là Tông chính. Hoặc đã thừa nhận khắp, hoặc tự đồng với Tông, hoặc dựa vào nghĩa bên cạnh, cứ theo chẳng phải nhiếp thọ riêng. Chẳng phải vì tự ưa thích, nên chẳng phải là Tông chân thật. Vì lập đã thành, nên chẳng phải vốn thành. Khi lập tông này, hoặc khinh miệt người khác; hoặc nghe từ người khác; hoặc tự giác ngộ tông chân thật rồi bày tỏ chí thú củaTông. Ba trường hợp này được gọi là nhân duyên lập Tông. Hoặc thành lập Tông mình; hoặc đả phá Tông người, cả hai trường hợp này, đại khái nêu tất cả ý lập Tông, đều không có gì trường hợp đây. Hoặc chế phục người khác, nhằm lý giải rõ ràng về

Tông của mình đã thành lập ở trên. Hoặc khuất phục người khác, nhằm giải thích về chủ trương bác bỏ Tông người khác ở trên để thành lập mình, đả phá người khác đều vì thương xót họ.

Ba trường hợp sau giải thích hai ý trước, mười trường hợp sau chia làm ba:

1/ Hai trường hợp đầu đều là thể của lập tông.

2/ Ba trường hợp tiếp theo là nhân duyên lập tông.

3/ Năm trường hợp sau là ý lập tông.

Nói về nhân. Nghĩa là vì thành thục nghĩa của tông đã lập, là nhân riêng. Như nói: "Vì tánh tạo tác", để chứng minh rằng âm thinh là vô thường v.v...

Dựa vào thí dụ đã dẫn, đồng loại, dị loại v.v... là nhân chung, chủ thể thành lập chung nhắm vào nghĩa của tông trước, để giúp cho nghĩa của nhân tánh được tạo tác.

Từ "dẫn thí dụ cho đến ngôn luận so sánh": Chẳng hạn, như lập Âm thanh vô thường, Nhân, nói rằng: "Tánh được tạo tá". Vì muốn cho luận đối tượng sinh niềm tin đối với nhân, nên sau, nói bình v.v... là pháp dễ hiểu rõ mà thế gian đều thừa nhận chung, dùng phép so sánh để cho Nhân được lập. Cho nên nói rằng: "Những gì được tạo ra, đều là Vô thường, cũng như bình v.v..." Vì thế, nên thí dụ được dẫn là Sở y (đối tượng nương tựa) của Nhân.

Văn này là chung. Dưới đây, là nêu đồng loại, dị loại, để nói riêng về hai dụ.

Về tướng trạng giống nhau, như thấy sừng của mao ngưu v.v... ở hiện tại; giống như tự thể của con bò trong quá khứ. Như sắc của lá xanh kia, lấy màu xanh làm thể. Về sau, hễ thấy áo xanh, cũng lấy màu xanh làm thể v.v... cho nên nói giống nhau. Thí dụ ba, bốn rất dễ hiểu.

Nhân, quả giống nhau. Nghĩa là nhân thiện, quả vui; nhân ác quả khổ. "Năng thành", "Sở thành" xoay vần giống nhau.

Pháp sư Mại nói: "Từ Ngài Thế Thân về trước, thì lấy các vật thể như bình v.v... làm thí dụ. Vì Vô thường đồng với tiếng, nên gọi là phẩm đồng. Từ Ngài Trần-Na về sau, thì bình và tiếng đã hoàn toàn khác, huống chi cũng bốn trần, một trần đâu thành phẩm đồng. Vì bình Vô thường với nghĩa tiếng vô thường có đồng đều nhau, nên gọi là phẩm đồng."

Về văn hiện lượng có ba:

1/ Nêu.

2/ Giải thích.

3/ Hỏi đáp, biện biệt.

Tương tợ sinh. Nghĩa là cho đến đã sinh, sinh xong v.v...; Hoặc sinh, hoặc khởi v.v... Ngài Tam tạng có hai giải thích:

1/ Rằng: “Quá khứ gọi là đã sinh; Hiện tại gọi là “hoặc sinh”. Hiện tại sinh xong v.v... cũng gọi là “hoặc khởi”.

Luận sư Cảnh nói: “Lấy căn cõi Dục đối với Trần của cõi mình, vì đồng một cõi, nên nói giống nhau căn cõi Sắc đối với cảnh cõi sắc cũng thế. Nói đã sinh, nghĩa là y cứ ở căn và cảnh lúc tác dụng mà nói. Nói sinh xong v.v... nghĩa là đồng khởi với Thức. Hoặc sinh, nghĩa là “Trung Hữu”; hoặc khởi, nghĩa là “sinh hữu”. Cũng có thể hoặc sinh, nghĩa là thời gian sinh; hoặc Khởi, nghĩa là thời gian khởi. Vì dựa vào đã sinh v.v... ở trước để nói về nghĩa giống nhau của căn, cảnh kia nên nói là tương tợ.”

Luận sư Thái nói: “Vì đã sinh Địa trên, nên nói rằng đã sinh. Vì lấy về phần đồng sự sinh của cảnh kia, căn này giống nhau, nên nói là sinh xong v.v... hoặc “Trung hữu” sinh; hoặc “sinh hữu” khởi.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Quả tăng thượng của Dị thục đời quá khứ, gọi là đã sinh. Quả Đẳng Lưu, gọi là sinh xong v.v... vì “Đẳng” là nghĩa tương tợ (giống nhau). Trụ ở hiện tại, sinh gọi là “hoặc sinh”; trụ ở vị lai, gọi là “hoặc khởi”.

2/ Sự che lấp đã trở lại, nghĩa là bóng tối như đen v.v... Ở đây có ba thứ:

a/ Bóng tối đen; là sắc của bóng tối.

b/ Vì Vô minh si tối, cho nên mê cảnh.

c/ Sắc tối không lóng trong: Nghĩa là vách che khuất v.v... Nếu lưu ly v.v... gọi là sắc lóng trong, thì chẳng phải che khuất, dù ngăn cách, vẫn có thể thấy.”

Hoặc tướng sắc thù thắng. Luận sư Cảnh nói: “Như nhìn thấy có gái đẹp bậc nhất, tâm người kia mê mờ, rối loạn, không rõ ràng.”

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Với uy thế của ánh sáng mặt trời, mắt nhìn thấy, không ngắm được sắc tướng vì vượt hơn. Hoặc là giống nhau. Nghĩa là như hạt đậu trong đống đậu, tâm sinh ngờ vực, hoặc sở tác bên trong. Tức ở dưới được sáng tỏ, như nháy mắt v.v...

Ba thời rất xa. Như đã giải thích trong pho sách đầu tiên. Nay, xét lại quyển ba kia, chỉ nói hai thứ, vì lược qua, nên không nói, vì thời gian rất xa.

Chẳng phải đã tư duy, nên tư duy, hiện tượng. Đã tư duy, nên tư duy, phần nhiều là tỷ lượng, hoặc thuộc phi lượng. Nay, vì chẳng phải

hai lượng này, nên gọi là Hiện tượng. Vừa lấy, liền thành lấy.

Cảnh sở y: Cho đến bệnh người kia nếu lành, gọi là đã tư duy v.v...

Luận sư Cảnh nói: "Pháp thật của bốn Trần, bốn Thức của người bệnh. Vừa lấp, thì cảnh được thành, chứ chẳng phải đã tư duy, cho nên là Hiện tượng. Thuốc có công năng tiêu trừ bệnh. Ý thức của người bệnh lo nghĩ, về thuốc này. Nay, trị bệnh của ta đã lành, chưa lành, là tỷ lượng kia."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Chủ thể y chỉ kia, nghĩa là oai thế của thuốc, đây chẳng phải hiện lượng. Vì Sở y (đối tượng nương tựa) của oai thế là Sắc, hương, vị, Xúc, nhậm vận vừa lấy, tức là chỗ nương tựa của oai thế đã lấy. Đây là hiện cảnh. Người năng lấy, gọi là Hiện lượng.

Nói oai đức, thế lớn mà thuốc có, nếu binh chưa lành, gọi là nên lo nghĩ v.v... Nghĩa là với công năng của thuốc này, bệnh chưa lành thì thường lo nghĩ, nếu bịnh đã lành thì gọi là sự lo nghĩ đã thôi dứt. Cảnh của hai tác dụng đã lo nghĩ, nên lo nghĩ này chẳng phải là Thể của hiện cảnh; chủ thể "duyên" sự lo nghĩ kia cũng chẳng phải hiện lượng, lại làm rõ thuyết trước: "vừa lấy, tức là thành cảnh sở y của lấy, chủ thể "duyên" tâm kia, gọi là hiện lượng.

Trong đây, Kiến lập cảnh giới sở y của lấy chẳng phải đã tư duy, chẳng phải nên tư duy v.v... Nghĩa là Địa v.v... thật bên ngoài là bản chất của cảnh Định, là kiến lập cảnh sở y của lấy của cảnh giới, vì Kiến lập cảnh ảnh tượng của tâm định. Tâm hay lấy của thể hiện cảnh này, được gọi là Hiện lượng. Các giới Địa v.v... xuyên suốt tiền phương tiện, nếu hiểu biết chưa thành thì gọi là "nên tư duy v.v...", chẳng phải là thể của hiện cảnh. Chủ thể lấy tâm kia, chẳng phải nhất định là hiện lượng. Trái lại, làm tỏ rõ sự Kiến lập cảnh sở y của lấy cảnh giới, gọi là hiện cảnh.

Thường lầm loạn. Nghĩa là người mắt mờ đối với vị trí một mặt trăng thấy nhiều mặt trăng.

Trong hiện tượng này, Luận sư Cảnh giải thích: "Nhãn căn, thức đồng chấp nhiều mặt trăng. Do sự lầm loạn này nên chẳng phải Hiện lượng. Cho nên năm căn, năm thức có lượng, phi lượng, không được đều thuộc về hiện lượng.

Nay, giải thích: "Nhãn căn và ý thức đồng "duyên", đều lấy một mặt trăng mà không sáng rõ nên lại là ý thức tìm kiếm lầm loạn lấy nhiều mặt trăng. Nhãn thức v.v... dù không biệt rõ ràng mà thật sự "duyên" một mặt trăng. Vì thế, nên năm thức chỉ là Hiện lượng.

Trong đây, ba thứ chẳng phải không hiện thấy v.v... gọi là Hiện lượng, Luận Nhập chánh Lý chép: "Hiện lượng trong đây, nghĩa là vô phân biệt. Nếu có Chánh trí đối với Nghĩa Sắc v.v... lìa sắc chủng v.v... mà có phân biệt hiện hiện chuyển biến riêng, nên gọi là Hiện lượng. Các bộ đều không đồng với giải thích này. Luận nàu cũng khác với Nhân Minh.

Xét văn này nói: Thế gian cũng có Hiện lượng thanh tịnh, cho nên, tâm của định tịnh cũng thuộc về Hiện lượng, chẳng phải chủ yếu y cứ ở thể của cảnh. "Ngũ câu ý" v.v... gọi là thể Hiện lượng.

Giải thích về gìn giữ tự tướng trong tỷ lượng, mà so sánh biết đạo, tục. Nghĩa là giữ gìn tướng thể v.v... của chiếc áo, so sánh biết là Đạo. Giữ gìn mũ, miện v.v... so sánh biết là Tục. Vì hiện thấy tự thể kia, nên so sánh loại, vật kia, không hiện thấy thể: chẳng hạn nhìn thấy hiện một con voi. So sánh với loại voi khác, không hiện nhìn thấy. Như lấy hiện tại so sánh với loại quá khứ. Nghĩa là như thấy người kia hiện tại tu thiện, so sánh biết trong quá khứ họ đã từng tu thiện. Hoặc lấy quá khứ để so sánh với vị lai. Nghĩa là đã biết người này hiện đang tu thiện, tức là lấy quá khứ của người này đã từng tu thiện, so sánh biết đến đời sau, họ sẽ lại tu thiện.

Pháp không thể ghi nhận trong chánh giáo là tìm kiếm, mong cầu ghi nhận riêng. Nghĩa là vì khả ký, hoặc an lập ký: Đầu tiên, ghi nhận tự thể, sau, ghi nhận sai khác. Ban đầu, ghi nhận chung về "hữu", về sau, chỉ bày riêng sự cong vạy. Như chấp tất cả Lạc thọ đều là tùy miên của tham, v.v... Nghĩa là dựa vào tăng tùy miên dù phân biệt như thế, nhưng chẳng phải là cả ba tùy miên đều không tùy tăng lẫn nhau, nên chấp chỉ có thế, gọi là trái với pháp tướng. Lại, lìa lậu ba thọ, chẳng phải ba đối tượng tăng. Vì vậy, nếu chấp đều tăng, là trái với pháp tướng, hoặc trong pháp có tưởng, không có tướng khác nhau."

Kiến lập sai biêt v.v... Luận sư Cảnh nói: "Hữu vi gọi là pháp có tướng. Vì Hữu vi ngang bằng với bốn tướng, nên gọi là không có khác nhau, mà gắng gượng an lập một phần có bốn tướng, một phần không có nghĩa khác nhau của bốn tướng.

Có tướng khác nhau, lập ra không có tướng khác nhau. Nghĩa là Hữu vi, Vô vi khác nhau, tánh của chúng khác nhau, lập không có khác nhau. Dưới đây, chỉ sự rằng: "Như đối với Hữu vi không có tướng khác nhau, cũng vẫn được Kiến lập trong Vô vi. Nghĩa là như đối với Hữu vi có sinh, trụ, diệt, không có tướng sai khác cũng lại được Kiến lập trong Vô vi.

Nói: "Về pháp Vô vi không có tướng khác nhau lại lập nơi pháp Hữu vi. Nghĩa là trong Vô vi không có sinh, trụ, diệt, cũng lại Kiến lập trong Hữu vi. Bị Luận sư nói: "Đối với pháp Vô vi không có tướng khác nhau, có thể nói là có khác đối với pháp Vô vi."

Xét về văn của bản thảo cũng như thế, đem hỏi Ngài Tam Tạng, Ngài nói rằng: "Sai rồi!"

Trong phần hỏi đáp, vì một không quyết định, nên hai đồng với sở thành lập, ở dưới:

"Lần lại nữa" thứ hai này, là giải thích về lập lý do của đồng loại.

Ở đây, ý nói làm rõ Nhân đối với lỗi của tông, gọi là "bất thành". Đối với lỗi của dụ đồng, khác gọi là "bất định". Đối với lỗi của Tông dụ, gọi là "trái nhau". Vì không quyết định, nên có sáu bất định, do trái với dụ đồng khác nên không thể quyết định, thành lập nghĩa của tông kia.

Đồng với sở thành (đối tượng thành lập). Tức là bốn bất thành; Bốn trái nhau. Vốn lập nhân chung, phỏng theo (nghĩ định) thành lập quả của Tông.

Nhân đã kèm giống với lý, thì phải lại thành lập. Nếu lại thành lập Nhân, thì sẽ không có khác với Tông, nên gọi là "Đồng sở thành."

Giống với thí dụ đồng, khác cũng thuộc về nhân này.

Vì quyết định trong không trái nhau. Nghĩa là chân Nhân, chân Dụ, vì quyết định thành lập Tông.

Sở thành khác. Tức là chân Nhân, Dụ không có các lỗi lầm. Vì Thể là "năng thành", nên khác với "sở thành".

Trái nhau kia. Nghĩa là Tợ nhân, Tợ dụ và Tợ hiện, Tợ tỉ, không thể làm lượng.

Không Trái nhau. Tức chân Nhân và chân Hiện, Tỉ, có thể làm Thể của lượng.

Văn, Tư, tuệ v.v... "duyên" theo trí chí giáo. Trong luận Trang Nghiêm chia làm hai:

1/ Nói về năm thứ luận Trang Nghiêm, nghĩa là đức viên mãn, nên về sau, nói về hai mươi bảy thứ khen ngợi công đức. Nếu hội đủ hai mươi bảy thứ này, thì gọi là khen ngợi công đức.

2/ Nói: "đã thiện, đã nói, đã nói. Luận sư Cảnh giải thích: "Đã thiện, nghĩa là giải thích về ái, lạc ở trước. Đã nói, nghĩa là giải thích về tán thán, bài tụng đọc, thọ trì, lắng nghe, tư duy.

Đã nói. Nghĩa là giải thích về sự tu hành thuần thục trước kia."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Đọc bài tụng, thọ trì, gọi là đã thiện, lắng nghe gọi là đã nói, vì đã từng lắng nghe, có khả năng vì người khác nói. Tư duy thuần thục, gọi là đã nói."

Nay, giải thích: "Đọc bài tụng, thọ trì, gọi là đã thiện, lắng nghe tư duy, gọi là đã nói. Thuần thục v.v... gọi là đã nói."

Nghĩa thiện. Nghĩa là dẫn phát vượt hơn, sinh định vượt hơn: Điều thiện của đời, năng dẫn sinh Đạo tăng thượng. Điều thiện xuất thế hay dẫn đến quyết định Đạo vượt hơn.

Chúng nhiều. Nghĩa là chúng hội bố thí lớn.

Chúng tạp. Nghĩa là tám bộ Chúng

Đại chúng. Nghĩa là chúng vương tử của Quốc vương.

Chúng chấp. Nghĩa là chúng chấp lý, tức người giải quyết sự việc.

Chúng Đế. Nghĩa là các chúng nói lời chân thật. Hoặc các Thánh chúng đã thấy đế.

Chúng thiện. Nghĩa là chúng Sa-môn, hoặc nghĩa ưa pháp, phần nhiều xen lẫn hai chúng, hợp gọi là Đại chúng trong sáu nơi chốn.

Đại chúng, tức nhà vua kia. Chúng chấp là nhà chấp lý. Chúng Đế, tức nhà Hiền triết kia.

Chúng thiện. Tức khéo hiểu nghĩa ấy và ưa nghĩa pháp, mà không sàm nhanh. Nói cắt ngang trong khi người khác đang nói, gọi là nói sàm, không từ từ trúng lý, gọi là nhanh.

Mười thứ phi nghĩa trong biện luận rơi thua thiệt.

Pháp sư Khuy Cơ giải thích: "Vô nghĩa là không có nghĩa lý. Nghĩa trái, nghĩa là trái với đạo lý chân chánh. Tổn lý, nghĩa là tổn hại hai Đế lý.

Với Sở thành v.v... Nghĩa là chủ thể lập gồm ở Tợ, lẽ ra có thể thành lập, vì chẳng phải chân lý, tức vì đồng với đối tượng thành trong hỏi đáp ở trước.

Thành lập "năng thành". Nghĩa là lấy Nhân thành Nhân, lấy Dụ thành Dụ.

Tuyển Pháp sư nói: "Phi nghĩa dù có mười, nhưng phán quyết chung có hai:

1/ Câu gốc, tức năm thứ trước.

2/ Giải thích về câu, tức năm thứ sau. Câu của năm thứ sau, như thứ lớp giải thích năm thứ trước. Thứ tư, Xứ Thinh minh có hai:

a/ Văn xuôi vàbài Tụng, nêu ra sáu môn.

b/ Dựa vào môn để giải thích.

Thi thiết, Kiến lập Pháp. Nghĩa là danh thân, cú thân, văn thân v.v... Nghĩa là phát ra Thể của Thinh minh và năm đức, nên mới thành Thanh luận. Thắng "năng giải thích tiếng.

Thanh Luận giả nói: "Nghĩa là thể của danh, cú, văn tức là tiếng. Tánh của tiếng là thường; tiếng vang là Vô thường. Tiếng vang Vô thường làm rõ tiếng thường. Nếu biết Thể là thường, thì gọi là Thinh minh.

Thi thiết Kiến lập nghĩa. Nghĩa được thanh minh giải thích. Do Thinh Minh kia dựa vào chủ thể giảng nói (năng thuyên), đối tượng giảng nói (sở thuyên) mà kiến lập.

Lại nói nghĩa tương ưng khác nhau trong sáu thứ. Nghĩa là các pháp đồng loại lẫn nhau được tương ưng, vì Thể khác nhau.

Nghĩa chuyển. Như đối với vô lượng Nghĩa môn khác nhau của một pháp mà chuyển. Như chuyển biến riêng các nghĩa có thể thấy, không thể thấy của một sắc pháp.

Bổ-đặc-già-la thi thiết Kiến lập, nghĩa là nam, nữ, phi nam nữ v.v... Tức là dựa vào ba loại này để lập âm thinh khác nhau.

Trước kia, tục truyền rằng: "Trong tiếng Tô-mạn-đa có cả ba loại này:

1/ Tám Bổ Lô Sa là nghĩa Thể của giọng nam.

2/ Chuẩn-Để-Lý là nghĩa thể của giọng nữ.

3/ Như Nạp Phùng (Khứ thinh) Tố-Ca, là nghĩa thể của giọng phi nam, phi nữ.

Lại có tiếng ẩn, như Niết-lý-Đề-Thế. Bốn loại này đều có tám chuyển: Trong mỗi chuyển đều có một danh, hai danh, nhiều danh. Như thế, gồm có chín mười sáu âm thinh. Hoặc còn kiến lập tướng khác nhau của tiếng thượng sĩ trong ban đầu. Nghĩa là nếu theo tục sau này thì tiếng Để Ngạn Đa có mười tám chuyển chẳng phải thứ mà thế gian đã dùng. Ở đây nói ba loại, nghĩa là trên, giữa, dưới, đều có ba tiếng. Như trẻ con là sĩ dưới, chưa có sự nhận thức, không biết mình, người, có thiện, có ác, chỉ đại khái thốt ra tiếng. Như sĩ Dung dung, gọi là sĩ giữa, chỉ người khác có thiện, ác mà không tự biết. Sĩ rộng lớn, gọi là sĩ trên, chỉ nội tâm tự cảnh tỉnh: nên làm thì làm, không nên làm thì không làm.

Ba thứ tiếng sĩ này đều gọi là một Thể, hai Thể, nhiều Thể. Ba thứ tiếng nhân nhau thành chín. Nay, nói sĩ trên trong ban đầu tức đều có ba trong tám chuyển đều có ba.

Quá khứ, quá khứ thù thắng v.v... Nghĩa là quá khứ gần, gọi là

quá khứ; quá khứ xa gọi là thù thắng. Vị lai cũng thế. Thời gian dài trong hiện tại, gọi là hiện tại. Sát-na hiện tại, gọi là thù thắng.

Xứ sở căn tài thi thiết kiến lập. Như rễ cây, gốc rễ của cây trồng, nên căn bản của tiếng, gọi là căn tài, tức là chữ. Chỗ phát ra tiếng, gọi là Xứ sở. Vì chỗ phát ra tiếng, vốn là Thinh minh. Nghĩa là kiếp sơ khởi, Phạm Vương sáng tạo một trăm muôn bài tụng Thinh minh. Về sau, mạnh tuệ bớt, Đế Thích lại tóm lược còn mười muôn bài tụng. Kế có vị tiên Ca-Đơn-Thiết-la rút gọn thành một muôn hai ngàn bài tụng. Kế là có vị Tiên Ba-Ni-Ni tóm lược thành tám ngàn bài tụng.

Bốn luận trên đây, gọi chung là Xứ sở. Nay, hiện lưu hành chỉ có hai Luận sau, còn hai Luận trước đều đã diệt mất.

Thinh minh Luận của căn tài, Thể của chữ, có ba trăm bài tụng. Tiên Ba-Ni-Ni đã tóm lược tạo thành bài tụng của Thinh minh, tóm lược thành Bản bài tụng. Về sau, có Luận Bát giới, có tám trăm bài tụng, gọi là Nhân duyên. Lại có văn Thích ca Luận gồm một ngàn năm trăm bài tụng. Lại có Luận Ôn-Na-Địa gồm hai ngàn năm trăm bài tụng. Năm Thinh minh này đều gọi là căn tài, có thể cùng với Thinh minh, Xứ sở căn bản, vì là gốc được nương tựa sinh, ra trí hiểu biết. Nhưng Bồ-tát Hộ Pháp sáng tác ra hai muôn năm ngàn bài tụng, gọi là Tạp Bào Thinh minh Luận. Mà phương Tây (Ấn Độ) cho là Cực Luận Thinh minh rốt ráo, rất được thịnh hành ở đời.

Nối tiếp nhau, Nghĩa là pháp chữ hợp của tiếng "hợp" trong Thinh minh này là một phẩm, là phần thứ nhất.

Danh hiệu. Nghĩa là vào thời kiếp sơ, trong mỗi pháp vua Phạm đều đặt ra ngàn tên. Về sau, giảm còn một trăm tên, lại, bớt còn mười tên. Sau đó, lại bớt còn ba tên, gọi là chung là một phẩm, là danh hiệu thứ hai. Phẩm là phần của danh hiệu.

Tổng lược. Nghĩa là lược yếu căn bản trong Thinh minh.

Ích kia. Nghĩa là tóm lược trong thứ lớp này, để cho chúng sinh sự hiểu biết, gọi là ích kia.

Tuyên thuyết: Tuyên là nói rộng, là rộng trong lược, là ba phẩm sau, tức ba tên sau.

Từ trên đến đây, năm phần tức là năm phẩm, vì gốc là phẩm phần của Thinh minh, nên gọi là Xứ sở.

Hoặc Giới bài tụng: Nghĩa là Thể của "chữ". Ba trăm bài tụng gọi là Giới Tiên Ba-Ni-Ni đã soạn ra một trăm bài tụng của Thinh minh, gọi là lược Bản bài tụng, tức bài tụng này.

Chữ "Đẳng". Nghĩa là tám trăm bài tụng, luận Bát Giới; Nhân

duyên của “chữ”; và một ngàn năm trăm bài tụng; nghe Luận Thích-ca; và hai ngàn năm trăm bài tụng; và luận Ôn-Na-Địa , nên gọi là “Đẳng”.

Thứ năm, trong Công nghiệp Minh xứ, công Sinh thành, nghĩa là nuôi sáu gia súc, vì thành tiền của nuôi sống. Hoặc giáo dục sự sống trau dồi thành lễ nghi, ở địa phương này, là phòng tà công nghiệp: Như dệt thêu, v.v.... Phương Tây, đa số do phái nam làm nghề này; cho nên, còn giữ nguyên âm gốc, gọi là Phòng-Na, giọng nam gọi là.

Công nghệp Hòa hợp: Nghĩa là biết về đấu tranh kiện v.v...

Công nghiệp thành thục. Nghĩa là thành thục uống ăn.

■

DU-GIÀ LUẬN KÝ

QUYỂN 5 (Phần Cuối)

BẢN LUẬN QUYỂN 16

Địa do tư thành, Tư, là Tư lự, tức ý thức tư duy biến hành, đều nhân Tư, sinh ra tuệ, gọi là Tư tuệ.

Nay, lấy nhân Tư tuệ mà thành các pháp, thể chung cho năm uẩn, là thể của Địa này.

Văn chia làm hai:

1/ Nêu, ra ba môn.

2/ Tùy giải thích riêng.

Tự tánh thanh tịnh. Nghĩa là nói về Thể của tư tuệ. Vì phân biệt với sinh đắc thiện, nên gọi là Thanh tịnh.

Tư trạch sở tri. Nghĩa là tư duy, lựa chọn tất cả pháp nên biết.

Tư trạch các pháp. Nghĩa là tư duy, lựa chọn văn xuôi của kinh Phật và các nghĩa pháp yếu của bài tụng.

Xa lìa tất cả chỗ bất tư Nghị xứ. Nghĩa là cảnh đặt để, ghi nhận và cảnh chứng của các Địa chẳng phải phần của mình.

Khéo biết rõ mặc thuyết, đại thuyết. Luận sư Thái nói: "Không có bẩn thừa lời nói đã phát ra, gọi là mặc thuyết; có bẩn thừa, như đã được nghe nói từ chỗ Phật, Bồ-tát, gọi là Đại thuyết."

Luận sư Khuy Cơ nói: "Tà thuyết của ngoại đạo và các thiện ác, gọi là hắc thuyết. Chánh thuyết của nội đạo và các điều thiện, được gọi là Đại thuyết. Đối với phần ít pháp, chỉ sinh tín, hiểu v.v... Nghĩa là ít chỗ sở tri, kiến giải chẳng phải là phần mình, gọi là phần ít pháp, chỉ nên tin, hiểu, không nên chê bai. Nếu đối với một ít pháp sở tri, phần của mình, thì nên dùng tuệ để quán sát.

Đoạn thứ hai, trong tư duy chọn lựa sở tri, văn chia làm ba:

1/ Hỏi đáp chung về thể.

2/ Phân biệt sơ lược về thể của hỏi đáp.

3/ Tùy theo giải thích riêng.

Giải thích riêng có ba:

a/ Giải thích pháp "có".

b/ Giải thích pháp "không"

c/ Nói về cả hai "có và "không".

Pháp "có" có hai:

1/ Nêu năm môn.

2/ Tùy theo giải thích riêng.

Pháp "có" của tự tướng, văn chia làm ba:

1/ Nêu bày.

2/ Giải thích riêng.

3/ Kết thành thắng nghĩa.

Tướng "có". Nghĩa là tức trí chân như căn bản được, chứ chẳng phải tướng an lập, tướng của tướng trạng mà có, tức tánh y tha, tướng hiện tại có. Chỉ ở đời hiện tại, chẳng phải ở vị lai, phải đủ bốn nghĩa trong cái "có" của hiện tại, mới là "pháp có" của tự tướng. Nghĩa là các pháp giả đại khái có ba thứ:

1/ Tụ tập giả, như bình, chậu v.v...

2/ Nối nhau giả lập một hữu tình ở ba đời. Nghĩa đến nay không dứt, tức là sự nối tiếp nhau kia.

3/ Phần vị giả, nghĩa là Bất tương ưng v.v...

Nay, vì chẳng phải ba thứ này, nên tự tướng "có".

1/ Ở chỗ này gọi là có thể được. Nghĩa là trí Hậu đắc chứng tánh y tha , dù tách rời danh ngôn, nhưng do danh giải thích, thuận với danh, chẳng phải như Chân như, vì không thuận vời Danh, nên gọi là "có thể được", là phân biệt với tánh Viên Thành Thật, vì dù có tên kia, nhưng không có sự của thể.

2/ Danh này đối với sự này chẳng phải không quyết định. Nghĩa là phân biệt với phần vị giả, vì danh này chỉ gọi là sự này, như đã nhìn thấy tên xanh v.v... nhất định gọi là sự xanh, chứ chẳng phải như người bị bệnh nóng, nhìn thấy màu xanh, cho là vàng. Khi bịnh nóng kia đã lành, thì lên bịnh nóng kia vàng nọ không nhất định. Vì mê loạn nên như thế, gọi là không nhất định. Cũng như chiếc bình vỡ thành ngói, thì bỏ đi tên bình. Do Vô thường, nên tên gọi không quyết định.

3/ Danh này tùy-chuyển vô ngại đối với sự này. Nghĩa là danh, sắc v.v... hoặc tụ, hoặc tán, danh thường chuyển biến theo, chứ chẳng phải như bình v.v... đối với chỗ nhóm họp, tên nó tùy chuyển; ở nơi ly tán, tên nó thối lui trở lại. Trái lại, làm rõ danh đối với việc này không có trở ngại tùy chuyển, tức phân biệt với tu tập giả.

Tướng hiện tại "có". Nghĩa là phân biệt với tương tục giả. Nếu hiện đã sinh là Nhân của vị lai, là quả của quá khứ thì mới là pháp tự tướng "có".

Trong công tướng (khái niệm), văn cũng có ba, đó là: Nêu, giải thích, kết.

Chủng loại công tướng. Nghĩa là chủng loại của năm uẩn dù Thể của chúng đều mang nghĩa chứa nhóm riêng, nhưng đều gọi là chung là "uẩn". Uẩn là cộng tướng, là cộng tướng của thành sở tác. Luận sư Cảnh nói: "Nhân dù thiện, ác, lậu, vô lậu khác nhau, nhưng phân tích về nghĩa quả thì đều gọi là "cộng tướng do một thứ thành".

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Sáu thức, ba nghiệp với thể của tư dù khác, nhưng về thiện, hữu lậu thì đồng, đều chiêu cảm quả ái, gọi là cộng tướng sở tác, với những loại như thế."

Cộng tướng của tất cả hành. Nghĩa là Vô thường, nay, y cứ ở văn này, chỉ quán Vô thường, tức chẳng phải Hiện lượng, vì quán cộng tướng này. Cho nên, Luận Tập Lượng nói: "Vì Hiện lượng chỉ lấy cảnh của tự tướng." Thế, nên Luận ấy nói: "Tâm tán Lại-da của năm thức "duyên" tự tướng của cảnh, là hiện lượng kia. Trong ý thức, nếu là tâm định, thì cho dù "duyên" hữu vi, thực hiện quán Vô thường đi nữa, nhưng mỗi hữu vi đều chứng riêng vô thường trên Thể của các Hành. Cho nên, hiện lượng đều là cảnh của Tự tướng."

Luận sư Giới Hiền nói: "Như bốn thiện căn quán năm uẩn Vô thường, đều có một tướng Vô thường trên năm uẩn, phải quán tâm hiện tại, như dùng một sợi chỉ xâu chung các đóa hoa. Ở đây, tức năm uẩn chung một tướng Vô thường, ở đây chẳng phải Hiện lượng. Nếu kiến đạo quán năm uẩn Vô thường, thì sẽ có năm tướng Vô thường riêng, đo đó, cần phải quán tâm hiện thực. Vì một tâm quán có năm kiến giải kia chứng riêng năm uẩn Vô thường, cũng là cảnh của Tự tướng.

Người phương Tây có giải thích rằng: "Như Kiến đạo của Tiểu thừa chỉ quán Vô thường mà Chân như được hiển bày. Tự tướng thắng nghĩa như thế, cho nên là Hiện lượng. Nếu với tâm lo phân tán "duyên" pháp cộng tướng thì sẽ không biết được Tự tướng. Như thấy có khói lửa mà không biết được tự tánh nóng của lửa, nên cũng không biết được lửa đó là thuộc loại lửa nào? Lửa xuất phát từ cỏ ra hay từ phân v.v...?

Giải thích về tướng giả trong pháp có, văn chia làm bốn:

1/ Tổng lược hỏi đáp, nêu.

2/ Hỏi đáp nêu danh.

3/ Tùy theo giải thích riêng.

4/ Tổng kết thành.

Thuộc về chủ trương ưng ngôn luận, là nói phần vị giả, xa lìa ngôn luận kia đây; nói tụ tập giả, nghĩa là nói cửa v.v... của nhà.

Luận sư Cảnh nói: “Lấy cái giả này để làm sáng tỏ ngôn luận này, nghĩa là tướng tròn của viên đá, giọt đầu, ánh sáng của ngọn lửa hừng cháy, cũng nói là sự nhóm họp giả có. Nếu nói tiếng trống bay bổng là nói gió giả, nghĩa là có gió trần, cũng là sự nhóm họp giả có.

Lấy các giả kia để làm rõ cái giả kia, nghĩa là Đức Phật trao cho bạn đức y phục v.v... cũng nói là nhóm họp giả có.

Pháp sư Khuy Cơ nói: “Lấy cái này để làm rõ cho cái này. Nghĩa là dùng vật này lại làm rõ cho vật này, lấy cái kia để làm rõ cái kia: dùng vật thể khác để chỉ rõ riêng về vật thể khác.”

Xa lìa kia đây. Nghĩa là chẳng phải là hai vật giả ở trước, như cửa của nhà. Lấy cửa này để làm rõ chất cứng của đất trong ngôi nhà này, cho đến tướng lay động của gió đều chuyển biến ở chỗ thật tướng. Ánh lửa của ngọn lửa cháy bùng v.v... đều chuyển biến ở chỗ giả tướng. Ngọn lửa đốt lên, v.v... đều là ở chỗ giả tướng mà chuyển.

Ngọn lửa, là tên riêng khác của lửa giả; ngọn lửa hừng hực, gọi là ngọn lửa cháy bùng, là lấy cái kia để làm rõ trong kia. Đức Phật truyền trao, đều là hữu tình giả, thức uống ăn đồng là pháp giả. Xa lìa vật thể này trong kia, cửa v.v... của ngôi nhà, nhà lớn, cổng nhỏ, chẳng phải đủ khắp. Lấy vật này để làm rõ tự thể này, cũng chẳng phải lìa ngôi nhà mà có cửa riêng, cũng chẳng phải lấy cửa kia để làm rạng rỡ cho cửa kia, cho nên là “câu phi”.

Mười phần trăm, ba phần mười:

Hỏi: “Vì sao không nói: một phần mười, hai phần mười ư?

Giải thích: “Lại y cứ ở chỗ rõ ràng mà nói.” Mọi người cùng lập bày, mà khởi ngôn luận có sáu thứ. Trong đây nêu Thức và năm Biến hành, mỗi thứ đều mang tướng trạng riêng. Ý nói rõ pháp giả của cộng tướng không lìa pháp thật. Ở đây cũng đều đã lấy riêng Tự tướng là pháp thật có. Sáu thứ đã lấy pháp giả của cộng tướng, để tăng ích cho Tự tướng để khởi tướng trạng, tự tánh của ngôn thuyết, gọi là ngôn luận được thi thiết chung, như bình, chậu v.v... cho nên, Duy thức nói là giả, nghĩa là tăng ích, chứ chẳng phải thật tướng “có”, vì đối với sáu đối tượng đã biến chuyển, mỗi đối tượng đều gá vào thể chân thật Tự tướng, của mình mà tăng ích. Cho nên, dù đã lấy cảnh v.v... riêng, nhưng tướng trạng sở chấp cũng có thể lập chung lời nói giả. Nhưng sáu thứ này vì nhất định là cảnh phổ biến, nên chẳng nói cảnh khác.

Mọi người nêu bày chung mà khởi ngôn luận, tất nhiên, dựa vào sáu tướng trạng này, chứ chẳng phải nói sáu tướng trạng này quyết định là giả có. Tuy nhiên, Duy Thức nói: “Tác ý, chủ thể hiểu rõ tướng chung của việc và tâm sở khác, đã chấp tướng riêng. Trong đây, tức nói hai cảnh chung, hoặc ở đây chỉ nêu chủ thể chấp (năng thủ) cảnh chung, nên nói là đối tượng lấy (sở thủ) của tác ý hay khởi ở thức. Nếu không như thế, tức là trái với Luận Hiển Dương v.v... nói: “Lấy chung cảnh gọi là tâm, cũng gọi là riêng tâm sở.” Nhưng, quyển sáu mươi lăm nói: “một thứ giả”. Nghĩa là nếu pháp “có” đối đãi với cái khác, dựa vào đối tượng khác nhằm lập bày tự tướng, thì gọi là giả “có” . Như đối đãi, nương tựa uẩn, để lập bày có “ngã”. Đối đãi, nương tựa vào các tướng như sắc v.v... để giả lập sắc v.v...

Đối đãi, với năm trần v.v... lập ra nhà cửa v.v... Đối đãi với sự tướng của uẩn, lập ra sinh, già v.v... cho đến đối đãi với các sắc không chuyển biến, giả lập Hư không, như thế v.v...

Đối Pháp v.v... hoặc nói là hai giả, nghĩa là đối đãi với cảnh tưởng của danh, ngôn. Hoặc đối đãi với danh, ngôn này, cảnh tưởng khác.”

Kinh Đại Phẩm chép: “Ba giả, là Danh giả, Thọ giả, Pháp giả.”

Duy Thức cũng nói: “Ba giả: là Tụ Tập tương tục và phần vị.”

Luận Thành. Thật nói có bốn giả; là nhân sinh giả, tương đãi giả tương tục giả và Duyên sinh giả.”

Luận này Quyển một trăm nói: “Có sáu giả: Tụ tập giả, nhân giả, quả giả, sở hành giả, Phần vị giả và quán đãi giả.”

Trong đây và Luận Hiển Dương quyển mười tám lại nói có sáu thứ chỗ sinh khởi của ngôn luận, gọi là giả, rất dễ hiểu.

Đình, là nhà của đình Huyện. Lạ, nghĩa là vách che lấp trong nhân lưu chuyển.

Do hạt giống này, nghĩa là hạt giống của nghiệp.

Do huân tập này, nghĩa là hạt giống của danh ngôn.

Do sự giúp đỡ này, nghĩa là Vô minh ái thủ. Pháp kia lưu chuyển: sanh, già, chết khởi.

Các hành hoàn diệt trong nhân hoàn diệt. Nghĩa là: Ba tánh hữu lậu, Hành diệt, thì diệt giới.

Hoàn diệt tạp nhiễm. Nghĩa là Kiến, Tu, phiền não đoạn, đoạn giới và cõi không có dục. Đây là nói Diệt Đế mà có tất cả Đạo hay vắng lặng. Nghĩa là các Đạo vô lậu hay vắng lặng hai hoàn diệt trước. Đạo Vô lậu này năng nhập Niết-bàn, hướng về Bồ-đề và Đạo Tư lương kia, và phương tiện v.v... kia. Luận sư Cảnh nói: “Nghĩa là Đạo Tư lương

gần, và Đạo phương tiện, xa, năng giúp bạn, năng sinh Thánh Đạo (chủ thể sinh Thánh Đạo), chủ thể biện biệt Niết-bàn. Từ tướng, cũng gọi là nhân hoàn diệt."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Và, Tư lương kia, tức là Đạo Tư lương và phương tiện kia, tức Đạo gia hạnh.

Năng sinh: là Đạo kia năng sinh hạt giống.

Năng phân biệt. Nghĩa là năng phân biệt về hiện-hạnh của Niết-bàn, vì Đạo Vô lậu."

Đối Pháp Quyển chín nói: "Hoặc Đạo tư lương, hoặc Đạo gia hạnh, Kiến Đạo, Tu đạo, và Vô học Đạo, đều gọi là Đạo Đế."

Nói nhân Hoàn diệt ở đây, chỉ gồm thâu bốn pháp ở trước. Lại giải thích: "Tư lương, phương tiện trong đây đều là Đạo Vô lậu, là Đạo Vô gián, vì Gia hạnh gần, xa trước kia, không đồng với Đối Pháp, nói là Đạo năng vắng lặng, là Đạo Vô gián. Nếu phân biệt rộng, như trong nhân, quả của Tư, nên biết tướng đó.

Luận sư Cảnh nói: "Chỉ Địa Tu sở thành, gọi là quả tu, cũng có thể chỉ cho quyết định sau, gọi là quả của Tư."

Luận sư Bị nói: "Khó hiểu quả của Tư, đem hỏi Ngài Tam Tạng, Ngài nói: "Nếu không hiểu được, thì hãy, nói rộng về chỗ tướng của quả, nên biết, tướng của nó. Nếu kkhông được, vì trong năm tướng đều nói về tướng của quả, nên biết tướng ấy cũng có thể Địa có Tầm, Từ, nói rộng về nhân quả, văn gọi là quả của Tư."

Y cứ ở pháp "có", tức lấy năm nhân trước, như thứ lớp được năm quả.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Địa Quyết Trạch Tư tuệ nói: "Tư duy, bàn luận về nhân, quả. Nghĩa là như Địa có Tầm, có Từ đã nói: "Đây tức chỉ cho Bản Địa, phần trước kia và hai thứ Quyết Trạch phần; Địa có Tầm, có Từ đã nói đầu đủ về nhân, quả, nhiễm, tịnh. Trong pháp không có của sở quán (đối tượng quán), nếu xa lìa tánh, thì trong con bò sẽ không có tánh của con ngựa v.v... Nếu chẳng phải tánh có, thì uẩn, giới, xứ của người này chẳng phải tánh của uẩn, giới, xứ của người kia.

Tánh không hòa hợp. Nghĩa là các pháp lậu, vô lậu của ba tánh.

Lậu kia, vô lậu này không có tánh hòa hợp lẫn nhau . Nghĩa là Thắng nghĩa không có: Tự tánh lời nói của các thế tục đã nói, dựa vào Thắng nghĩa đều chẳng phải có.

Văn dưới đây hợp giải thích về tánh "có", "không" của năm thứ, chia làm hai:

1/ Nêu chung.

2/ Giải thích riêng.

Nói thứ tư là tướng v.v... không hai, là tướng sinh, già v.v... gọi là tướng sai khác. Vì nói pháp sở y không có tự thể riêng, nên gọi là tướng không hai.

Tướng v.v... được nhận thức của Sự tướng. Tức các ngôn luận được lập bày chung trong sáu thứ ngôn luận ở trước.

Sau Như lai diệt độ, hoặc có, hoặc không v.v... chẳng thể giảng nói, Luận sư Cảnh nói: "Đây là nói chấp hóa thân là Như lai. Sau Như lai diệt độ, hoặc "có", "không" v.v... không thể giảng nói, các ngoại đạo chấp giải thoát, Thần ngã gọi là Như lai có ba thân riêng. Hoặc "có", hoặc "không", là việc không thể nói. Lại, trước dựa vào thể không có, nay ở đây, dựa vào thể mầu nhiệm, nên gọi là là sâu xa. Trái với năm thứ không có tánh là năm thứ có tánh như sự thích ứng, nên biết.

Đoạn lớn thứ ba, Tư duy, lựa chọn các pháp, văn chia làm hai:

1/ Nêu. 2/ Giải thích.

Tư duy, lựa chọn Nghĩa Tố-Đát-lãm. Tạng Tố-Đát-lãm dựa vào luận này để nói bảy phần thuộc nhiều phần trong mười hai phần, trừ Duyên khởi, Thí dụ, Bốn sự, Bổn sinh. Bốn phần này thuộc về tạng Tỳ-nại-da, là tự tánh của Duyên Khởi, là ba quyến thuộc khác. Lại, trừ Luận Nghị vì thuộc về tạng A-tỳ-đạt-ma. Dựa trong bảy phần, trừ đơn bài tụng Già-đà, kinh Phúng bài tụng, sáu phần giáo còn lại là đối tượng tư duy lựa chọn nghĩa Tố-Đát-lãm. Đơn bài tụng Già-đà là đối tượng tư duy lựa chọn nghĩa Già-đà. Ở đây ba thứ Thắng nghĩa Già-đà, nghĩa là nói về lý Vô ngã.

Ý thú Già-đà; Là giải thích ý Già-đà, như bốn ý thú v.v...

Già-đà nghĩa thể. Luận sư Cảnh nói: "Nghĩa là nói về thể tánh khác nhau của các pháp. Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nghĩa là nói về nghĩa lý, thể tánh trong Già-đà.

Y cứ trong Thắng nghĩa Già-đà, văn chia làm hai:

1/ Nêu bài tụng của kinh.

2/ Tùy theo giải thích riêng.

bài Tụng có trong bốn mươi bốn. Pháp sư Thái nói: "Được chia làm hai:

1/ Có mười sáu bài Tụng, chỉ rõ số quán của phẩm Tạp nhiễm.

2/ Có ba mươi tám bài Tụng, nói rõ chủ thể quán Vô ngã v.v... của phẩm Thanh Tịnh.

Bị Luận sư nói: "Đầu tiên, có mười một bài Tụng, nói về Nhân Vô ngã. Tiếp theo, có năm bài Tụng, nói về thời gian mà tạp nhiễm khác

nhau đã nương tựa. Sau, có hai mươi tám bài Tụng, nói về phẩm Thanh tịnh, lúc quán Như thật được thanh tịnh v.v...

Nay, nương theo điều mà hai Luận sư Cảnh, và Cơ đã phán quyết, mà chia thành mười hai:

1/ Chín bài Tụng đầu, nói không có ngã của hữu tình và các pháp của Nghĩa thể, tác dụng.

2/ Có hai bài Tụng nói về Vô minh, tham ái, tự tánh Tạp nhiễm của tại gia, Xuất gia.

3/ Có năm bài Tụng, nói về phẩm Tạp nhiễm dựa vào thời gian của Nhân.

4/ Có bốn bài Tụng nói về Tự, tướng cộng tướng và hai Đế quán.

5/ Có hai bài Tụng nói về không có nghĩa hòa hợp của ba thứ ba pháp.

6/ Có một bài Tụng nói về tâm sở đồng tánh tương ưng với chẳng phải tánh v.v... khác nhau.

7/ Có hai bài Tụng dựa vào lý của hai Đế, nhằm nói về "Nhân", "Pháp", "có", "không".

8/ Có một bài Tụng nói về người làm (tác giả) người nhận (Thọ giả), "một", "khác" không thể nói.

9/ Có năm bài Tụng giải thích về thưa hỏi nghi ngờ chung.

10/ Có một bài Tụng nói về Tập sinh Khổ Đế, giải thoát v.v...

11/ Có một bài Tụng nói về thức A-lại-da, thí dụ như dòng Trì phái.

12/ Bảy bài tụng sau, chỉ thị rõ ràng về sự hiểu rõ giải thoát Biến tri và ràng buộc Biến tri.

Văn trong chín bài Tụng đầu được chia làm ba:

a/ Năm bài Tụng đầu, chín thức nói Vô ngã và tác dụng.

b/ Ba bài Tụng rưỡi, nói lại pháp không có tác dụng.

c/ Có nửa bài Tụng sau nói về pháp từ duyên sinh, tự nhiên mà diệt.

Trong giải thích bằng văn xuôi được chia làm hai:

a/ Giải thích chung về ý bài tụng.

b/ Nhắc lại riêng, giải thích.

Đối trị thêm, bớt biên chấp, nghĩa là chấp có tác dụng của ngã, gọi là tăng ích; bác pháp tánh "không", gọi là tổn bớt. Đây là nói theo cảnh giới chung của ba thừa, không nói pháp tăng và Chân như bớt.

Trong phần nêu riêng, giải thích, hoặc tùy theo nghĩa, giải thích thành mười hai đoạn. Như thế, nửa bài tụng ngăn ngừa phân biệt của

nghĩa riêng về đối tượng phân biệt ngã. Nghĩa là bác bỏ "ngã" lìa uẩn. Các pháp cũng không có tác dụng v.v... Nghĩa là bác bỏ "ngã" tức uẩn, vì tác dụng của các uẩn ngã cũng đều không. Đây là nói không lấy vi tế nhiều ngã, tức là chủ thể đối trị v.v...

Luận sư Cảnh nói: "Biết rõ chỉ pháp lưu chuyển uẩn, giới, Xứ của mười hai chi Hữu, không chấp nhiều ngã chân thật, cho nên trừ chấp chúa tể v.v..."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nói nhiều pháp vi tế như các uẩn v.v... tức là chấp Năng đối trị chủ tể v.v... không dựa vào một thân để chấp có vi tế, vì nhiều thật ngã."

Thành Duy Thức chép: "ngã" lẽ ra như uẩn, vì chẳng phải thường, "một". "Nếu "ngã" này là không, thì làm sao Kiến lập trong, ngoài, thành tựu v.v... ?"

Kế dưới đây, có sáu lần "thế nào?" Đều dựa theo trước để khởi câu hỏi sau. Ở đây, ý hỏi rằng: Nếu "ngã" là "không", thì làm sao lập ra trong, ngoài?". Câu hỏi thứ hai rằng: "Nếu tất cả là không thì làm sao được có người, chủ thể quán "không", cảnh, đối tượng quán không? Câu hỏi thứ ba rằng: "Chủ thể, đối tượng quán (năng, sở quán) đều là không, sao được có phàm, Thánh khác nhau?"

Luận sư Cảnh giải thích thêm: "Cũng có thể phá bậc Thánh kia, nghĩa là Độc Tử Bộ chấp có tánh của "ngã" và phá phàm phu chấp "ngã", đều là điên đảo.

Câu thứ tư, hỏi rằng: "Nếu phàm, Thánh là không thì sao lại được có chủ thể giáo (Năng giáo) đối tượng được giáo hóa (sở quả), kia, đây khác nhau?"

Câu hỏi thứ năm: "Nếu không có "năng giáo", "sở hóa" thì làm sao được có người nhiễm, kẻ tịnh?"

Trong đây là đáp câu hỏi đầu, pháp giả, chẳng chân thật, là đáp: "Nhân", "Pháp" chẳng phải thật. Với ba câu hỏi sau, chỉ đáp: "Ngã" Vô thường.

Sáu pháp hỏi đáp không có tác dụng, như thứ lớp kia, chủ tể, tác giả đều không có sở hữu, nghĩa là không có nhậm trì, không có chủ tể, không có sai khiến: Nghĩa là không có tác giả.

Sự khác nhau trong đoạn thứ ba, là nhân sở y và thời gian. Luận Đối Pháp nói: "Nghĩa là đối với thời gian nhân, có chủ thể dẫn (năng dẫn), đối tượng dẫn (sở dẫn). Đối với thời gian của quả, có chủ thể sinh (năng sinh), đối tượng được sinh (sở sinh).

Dẫn phần vị nhân, gọi là nhân; phần vị biến chuyển, thành thục,

gọi là quả. Hai thứ này, gọi là thời phần. (phần vị thời gian). Cho nên, ở đây nói: "Các pháp có phân, các khổ có nhân, bảy thứ trước đều là có nhân nên gọi là các pháp có nhân. Hai thứ sau là các khổ, nhưng ái thủ hữu vi có nhân nên gọi là các khổ có nhân chẳng phải trong cũng chẳng phải ngoài v.v... trong bài Tụng, cho đến chủ thể sanh tạp nhiễm. Ý trong đây nói mười lăm bài Tụng nói về Phẩm tạp nhiễm dựa vào nhân, trong thời gian.

Hai bài Tụng đầu, nói về nghiệp phiền não sinh tạp nhiễm. Ba bài Tụng dưới, nói dựa vào các hành quá, hiện nay sinh tạp nhiễm, không dựa vào vị lai mà sinh tạp nhiễm.

Y bảy câu đầu, nói vị lai không sinh tạp nhiễm. Năm câu sau, nói dựa vào quá, hiện có thể sinh tạp nhiễm. Nghĩa là không dựa vào vị lai, căn trong, trần ngoài mà sinh ra tạp nhiễm, vì hành chưa sinh nên ở đời quá khứ có thể được sinh Hành. Cho nên, nói rằng: "có thời gian mới có thể được", chứng tỏ trái lại, vị lai không có thời gian để được.

Lại giải thích: "Vị lai ở vị lai sinh ra nhiễm không thể được. Từ vị lai đến hiện tại sinh nhiễm có lúc được. Nếu thành đã sinh, tức do tướng này không có phân biệt." Đây là giải thích lời bài tụng nói: "Giả sử các hành đã sinh. Do đây nên không được."

Nghĩa là giả sử trong quá khứ, hiện tại đã sinh ra hành, tạo ra quán bất sinh, không ở trước, trong, ngoài, chính giữa. Do quán này, nên không còn phân biệt, không được sinh ra ba thứ tạp nhiễm. Vì vị lai vô tướng nên không có phân biệt. Thích luận nói vị lai không có tướng, là nói tướng vị lai đều thật có, đều là vô phân biệt mà sanh tạp nhiễm.

Như đây, như thế, tương lai quyết định không thể biết, kết nàu vị lai quyết định không thể biết, nên không sinh tạp nhiễm.

Nếu không phân biệt như thế, thì loại khác đôi khi có thể được. Nghĩa là nếu không phân biệt như thế, thì vị lai sẽ khác với quá khứ, hiện tại, đôi khi có nghi rằng, vị lai có dẫn sinh các tạp nhiễm có thể được. Nếu đối với quá khứ, thì có thể phân biệt như thế.

Như thế "Như thế, từng có tướng mạo vì có thể phân biệt." Đây là giải thích trong bài tụng: Quá khứ có thể phân biệt, năng sanh tạp nhễim chẳng phải chỉ từng mà có thể chẳng phân biệt, cho đến sanh các tạp nhiễm. Đây là giải thích trong bài tụng. "Phân biệt từng đã trải qua, chẳng phải từng cũng phân biệt." Đại ý này xác định rõ chẳng phải chỉ có cảnh đã từng trải trong quá khứ có thể phân biệt sinh ra các tạp nhiễm, mà ngay như các cảnh hiện tại chưa từng trải qua, vì chưa từng trải, nên dù không rõ ràng "duyên" lấy tướng mạo đó, nhưng tùy theo

chủng loại đã từng được trong quá khứ.

Với cảnh mới của hiện tại này cũng có thể phân biệt sinh các tạp nhiễm. Đây là văn kết, rất dễ hiểu.

Hành, dù có từ vô thỉ nhưng mới có thể được. Nghĩa là từ thời vô thỉ đến nay, Hành thường theo đuổi khởi, cho nên, vô thỉ đến nay thường khởi theo, cho nên vô thỉ thường mới sanh khởi, cho nên mới chẳng phải là không.

Trong đoạn thứ tư có bốn bài tụng:

Một bài tụng rưỡi đầu, nói về quán Tự tướng. Nhật thân, nghĩa là Phật. Kiều-Đáp-Ma, Hán dịch là Nhật chữ, nên xưng Phật là Nhật thân. Nửa bài tụng tiếp theo, nói về quán cộng tướng. Hai bài tụng sau, nói về quán hai Đế:

Ba câu đầu, quán Thắng Nghĩa Đế; năm câu sau, quán thế tục Đế. Vì pháp không có tác dụng thật, nên không có si thật. Vì không có hữu tình thật, nên không có si thật. Vì thế, nên ba câu trên nói: "Si không thể si, si cũng không thể si người kia. Chẳng phải người không ngu khác có thể ngu kia, đây gọi là quán Thắng Nghĩa đế.

Sự ngu si trong quán Thế đế chẳng phải không có. Chẳng phải người không ngu khởi, có htể nói là có si và người có si.

Đoạn thứ năm, có hai bài tụng. Trong giải thích, nói nghiệp là sở tùy (đối tượng tùy); Thức là năng tùy (chủ thể Tùy), vì quả tùy theo nhân, không có trong Thắng Nghĩa.

Lại ba đời, ba nghiệp, nói là không hòa hợp, chẳng phải đối với một đời. Lại một đời ba nghiệp không có tướng thật, nên chẳng phải không có pháp giả. Nếu đời kia và nghiệp này lại tương ưng lẫn nhau, các hành như phước v.v... không có hòa hợp, lại tương ưng lẫn nhau, nói là nghĩa hòa hợp. Ba nghiệp của ba đời làm phước v.v... quyết định không có nghĩa tương ưng.

Đoạn sáu, trong giải thích một bài tụng: tâm tương ương cũng thế. Không thật có tánh tương ưng tùy chuyển, chẳng phải không có pháp giả. Lại, tương ưng, nghĩa là tánh đồng; Bất tương ưng, nghĩa là tánh riêng. Chẳng phải tánh "đồng", nghĩa là hoặc không tương ưng; chẳng phải tánh "dị", nghĩa là hoặc chẳng phải bất tương ưng. Do đây nên biết không có tánh tùy chuyển thật.

Trên đây, đã giải thích hai câu đầu. "Lại chẳng phải tất cả tâm hoặc tương ưng; hoặc không tương ưng." Là giải thích hai câu dưới, trong tương ưng lại chẳng phải tất cả nhất định tương ưng, với tất cả. Nếu tất cả bất tương ưng thì cũng chẳng nhất định bất tương ưng, đối với

Thắng Nghĩa đế, không có nghĩa thật sự tương ưng, chẳng tương ưng.

Đoạn thứ bảy có hai bài tụng, dựa vào lý của hai Đế, để nói về "người", "pháp" "có", "không":

Một bài tụng giữa, đầu dựa vào Thế Tục Đế, nói về nhân duyên tùy chuyển của tâm. Nửa bài tụng tiếp theo, dựa vào Thắng nghĩa đế, để nói về Thể của "ngã" là không. Một nửa bài tụng sau, nói dựa vào Thế Tục Đế, có làm, thì thọ.

Lưu, nghĩa là giống nhau, giống nhau vì quả nối tiếp. Không có đoạn, nghĩa là không giống nhau vì quả sinh. Đây là nói quả Đẳng lưu và ba hữu khác là quả.

Đoạn thứ tám có một bài tụng, nói về tánh "một", "khác" của người, vật không thật có, vì chỉ có nhân quả khác nhau sinh.

Đoạn thứ chín có năm bài tụng, giải thích trong vấn nạn của nghi chung. Lại ở đây nhân của đạo không dứt.

Bốn câu trong bài tụng, như thứ lớp kia giải thích về bốn vấn nạn này:

1/ Nạn rằng: "Nếu không có "ngã", về sau có, thì lẽ ra là đoạn?"

Đáp câu đầu: "Vì nhân của Đạo không dứt."

2/ Có nạn rằng: "Quả nên cùng sanh?"

Đáp lại lời vấn nạn này: "Tác dụng hòa hợp chuyển biến, chẳng phải ngay tức khắc, vì chẳng phải cùng có tác dụng hòa hợp.

3/ Có người vấn nạn: "Nếu không có thật ngã thì lẽ ra phải từ tất cả, vì tất cả được sinh?"

Kế là đáp rằng: "Từ nhân, mà sinh tự, không có nhân tha, vì có bất sinh."

4/ Có nạn rằng: "Đã không có "ngã" thì ai nhiếp thọ việc đã làm, vì tác dụng của sinh, tử v.v... ?"

Ở đây đáp: "Và nhiếp thọ, việc đã làm, do nhân không dứt, quả sinh, lập giả, nghĩa là chủ thể nhiếp thọ, vì đối tượng tác động thật ngã, nên trở thành không có. Do đây gọi là bốn câu như thứ lớp.

Bài tụng đầu, "chỉ bày rõ cho đến" không thể nhìn thấy", Luận sư Cảnh nói: "Đây là y cứ ở cảnh ngã sở duyên (đối tượng duyên ngũ) của Mạt-na, gọi là tự nội chứng. Về hành tướng của Mạt-na chấp ngã, thật khó biết, gọi là vô sắc, không thể thấy.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Kinh nói: "Vì sắc tướng là Tầm, Tư, vì khó nói, bày cho người khác, nên không thể thấy." Tự tướng sắc sở chứng tánh lìa nói năng, vì cảnh tầm từ không gọi là tự tướng, gọi là tầm tư, khó chỉ bày cho người.

Đoạn thứ mười có năm bài Tụng nói về tập trong khổ sinh , chỉ rõ Ngã kiến kia do thứ lớp Tập phát sinh khổ, nghĩa là tham ái chính là vì tự thể của Tập, tức cảnh nội tham, gọi là duyên tham ái, năng sinh khổ, đều gọi là Tập. Ngã Kiến và Khổ đều gọi là nhân duyên sẽ khổ. Thể của Ngã kiến cũng là Khổ.

Đoạm thứ mười một, một bài Tụng nói về thức A-lại-da. Thí như phái trì lưu, ở đây nói là nghĩa "bất nhất". Kinh Lăng-già nói: "Như biển gặp gió duyên cảnh v.v... gió bị kích động v.v... nói về bài Tụng nghĩa không khác. Vì thế, nên nghĩa văn đó đây không sai trái. Lại, ở đây y cứ ở nghĩa gốc, ngọn, còn kinh kia thì y cứ ở nghĩa Thể, Dụng, cả hai nghĩa đều thành không có nghĩa "một", "khác".

Đoạn thứ mười hai, có bảy bài tụng, chỉ bày rõ về sự hiểu rõ trong giải thoát, biến tri và ràng buộc biến tri. Văn chia làm hai:

1/ "Lại, pháp hành...": Giải thích chung bảy bài Tụng: hiểu rõ ràng buộc biến tri.

2/ Giải thích riêng bảy bài Tụng.

Trong giải thích riêng có hai:

a/ Một bài tụng nói hiểu rõ ràng buộc biến tri.

b/ Sáu bài tụng còn lại nói về hiểu rõ giải thoát biến tri. Trong đó, một bài Tụng đầu, nói về "hoặc" đã lìa, tức là Mạt-na với bốn "hoặc" đều đồng sinh, đồng diệt, chẳng ttrước, cũng chẳng phải sau. Nghĩa là Kim Cương Đạo Khởi ý nhiễm bốn "hoặc" đều dứt cùng lúc, cho nên, không có trước, sau.

Lại, chẳng phải trước, nghĩa là Mạt-na với "hoặc" vì thường đều cùng sinh; sao chẳng phải sau, tức đều diệt với hoặc kia.

Giải thích sau phù hợp thuận với văn xuôi.

Tiếp theo, hai bài Tụng kế làm rõ tánh giải thoát.

Luận sư Thái nói: "Chính Mạt-na kia trước đều cùng lúc với "hoặc", chứ chẳng phải vì tánh nhiễm của bốn "hoặc", tức nói bốn "hoặc" đều cùng lúc, vì Mạt-na giải thoát bốn "Hoặc", nên chẳng phải Mạt-na kia đều sinh chung với "Hoặc". Sau khi dứt "hoặc" rồi, đã có riêng bốn ý thanh tịnh khác sinh, khác ý nhiễm trước kia."

Bị Luận sư nói: "Có riêng ý thức thứ sáu sinh, khởi, trị tâm Mạt-na và "hoặc", nên ý thức thứ sáu tự có "hoặc"; không có "hoặc", dù khác mà tánh vẫn thanh tịnh, tức gọi là giải thoát."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nhiễm ô trước không gọi là giải thoát, chẳng phải ý tịnh sau được gọi là giải thoát ý của Nhị thừa chỉ nhiễm ô không có, vì đối tượng tịnh (sở tịnh) là không, nên ý của chủ thể tịnh

(Năng tịnh) cũng không có, chứ chẳng phải chủ yếu ý tịnh mới gọi là giải thoát."

Một bài tụng kế là, giải thích Niết-bàn Hữu Dư. Một bài tụng kế nói về Niết-bàn Vô Dư . Một bài tụng sau, nói không có thật thú hướng sinh tử, Niết-bàn.

Đoạn thứ hai, giải thích về thú trong Già-đà. Văn chia làm ba:

1/ Kết trước, sinh sau, nêu lên thưa thỉnh.

2/ Nêu Già-đà.

3/ Tùy theo giải thích riêng.

Văn trong năm mươi mốt bài tụng chia làm hai:

1/ Một bài Tụng đầu, Phạm vương thỉnh cử hỏi.

2/ Năm mươi bài Tụng sau, Đức Thế tôn đáp.

Thưa hỏi có hai: Nửa bài tụng trên khen ngợi, nửa bài tụng dưới thưa . Có ba:

1/ Hỏi về Thể của học.

2/ Hỏi về Số của học.

3/ Hỏi về pháp học.

Như thứ lớp phối hợp thỉnh Học và Sở học và Văn tu học trong bài Tụng.

Y cứ trong phần đáp năm mươi bài Tụng, có hai giải thích:

a/ Nếu lấy đoạn văn thì hai mươi hai bài Tụng của quyển này, tức hai mươi hai đoạn.

b/ Quyển sau có hai mươi tám bài Tụng, giải thích chia làm mười chín đoạn. Đến quyển sau sẽ phối hợp năm mươi bài tụng. Nếu lấy khoa nghĩa thì chia làm hai:

1/ Một bài Tụng đáp thể của học, số của học.

2/ Số bài Tụng còn lại, đáp tu học ở đường lai.

Y cứ phần đáp trong tu học đương lai, được chia làm mười bốn đoạn:

1/ Một bài Tụng, nói về phương tiện Học.

2/ Có một bài Tụng, nói về thứ lớp Học sinh khởi.

3/ Một bài Tụng, chỉ rõ về thứ lớp thanh tịnh khác nhau của hữu Học.

4/ Một bài tụng nói về quả sở đắc của tu tập chung riêng.

5/ Một bài tụng nói về sự tu tập chung, riêng, nhân duyên xoay vần của hữu Học.

6/ Có ba bài Tụng, nêu chung, nghĩa là thứ lớp làm nhân quả sau.

7/ Tiếp theo, có ba bài tụng, nói về cộng với bất cộng thành, bại

của hữu Học.

8/ Có một bài Tụng, nói về Học chánh, tà.

9/ Một bài Tụng nói về ba học lìa chướng thành mãn.

10/ Có một bài Tụng, nói về sự khác nhau của Thọ.

11/ Một bài Tụng nói về thuần túy, tạp nhạp có thể được của hữu Học.

12/ Có hai mươi mốt bài tụng, nói thuần nói về Giới Học, xa lìa thanh tịnh.

13/ Có chín bài Tụng rưỡi, nói thuần túy về Định học, xa lìa, thanh tịnh.

14/ Có ba bài tụng rưỡi, là nói thuần về tuệ học, rốt ráo thanh tịnh.

Chúng sinh lười biếng phần nhiều so sợ hãi mà ra . Nghĩa là vì ưa nghe tóm tắt, cho nên sợ tu học nhiều. Dù có sáu độ, muôn hạnh, nhưng chỉ nói ba học, vì danh từ ba học gồm thâu tất cả hạnh, vì chẳng phải nói một cách rõ ràng, nên gọi là mật ý.

Như thế, sáu chi chỉ bày rõ ràng bốn thứ Thi la thanh tịnh, nghĩa là một chi đầu, là "Thọ"; năm chi sau là "Trì". Vì đối với Trì là gốc, nên là căn bản sở y (đối tượng nương tựa).

Câu đầu là chung, vì mới thọ giới gọi là an trụ. Năm chi sau là bốn tên thuộc Trì giới, gọi là bốn tịnh, như văn đã nêu.

Về nghĩa sáu chi này trước đây dù nói sơ lược, nhưng đến Địa Thanh văn thì nói rộng.

Chỉ bày bốn đường ba cõi, Nghĩa là trì giới được đường lành người, Trời của cõi Dục. Định học được cõi trời của hai cõi trên; tuệ Học được cõi Niết-bàn.

Bốn đường trên đây hợp thành ba chỗ: Giới biệt giải thoát thành tựu được sanh cõi Dục. Tâm hữu học được sanh hai cõi trên, tuệ học được chứng Niết bàn.

Lời nói này chỉ rõ sỡ đắc (đối tượng chứng đắc) của hai đạo Thế gian và, Xuất thế gian. Nghĩa là hai chỗ của ba cõi trước là sở đắc của đạo Thế gian (chỗ mà Đạo Thế gian được); một cõi sau, một chỗ mà Đạo xuất thế gian được.

Hai an trụ hai thứ:

1/ Người thú hướng Niết-bàn v.v... Cảnh Pháp sư nói: "Giới an giới và an Học tâm. Học tâm an Học tâm và an Học tuệ.

Nói: "chỉ bày rõ trung gian, cho đến "làm hai thứ nhân duyên an trụ." Nghĩa là Định tuệ đồng thời có chung luật nghi, hay làm nhân

duyên an trú của Định, tuệ.

2/ Nói: “chỉ bày rõ một thứ hơn hết hay làm nhân duyên an trú của Niết-bàn.” Nghĩa là tuệ của ba học vượt hơn, ở chỗ dứt “hoặc”, chứng Diệt, có khả năng làm nhân duyên an trụ Niết-bàn.”

Cơ Pháp sư giải thích: “Làm rõ tăng thượng giới học đầu tiên, cho đến nhân duyên an trú. Đây là giải thích hai thứ an trú xoay vần làm nhân duyên: Nghĩa đầu, là Giới Biệt giải thoát tăng thượng, có công năng an trú giới Tĩnh Lự, và tâm định phương tiện tăng thượng. Tâm định phương tiện, lại hay an trú tâm định căn bản và tu tuệ tăng thượng, là gọi là đầu tiên an trú hai thứ nhân duyên. Giới Biệt giải thoát dẫn sinh, định, giới; và vì định, nên phương tiện định đầu tiên dẫn sinh định căn bản. Và, vì Tu tuệ, tức Định, tuệ, Trung gian này đều lúc thuộc về giới học Tĩnh Lự, có thể làm nhân duyên an trú của hai thứ Định, tuệ Vô lậu, là hai thứ nhân duyên an trụ.

Nói trung gian. Nghĩa là giới, định đầu tiên, về sau, sinh ra định, tuệ ở nhân trước của Định, tuệ Vô lậu, nên gọi là Trung gian.

Chỉ bày rõ một thứ trên hết, hay làm nhân duyên an trú của Niết-bàn: giải thích một khả năng thu hướng Niết-bàn, xoay vần làm nghĩa nhân duyên, vì nghĩa nhân duyên chung cho hai câu trên. Một thứ tuệ Vô lậu trên hết trong ba, cũng là quả cùng cực được sinh ra bởi hai nhân duyên (do hai nhân duyên sinh ra), nên gọi là trên hết.

Nêu hiển bày tu tập, hoặc riêng, hoặc chung, tùy theo sự thích ứng, nghĩa là giải thích về thuần, tạp trên mà tu tập nghĩa. Tu ba học riêng, gọi là thuần túy; tu ba học chung, gọi là tạp nhạp. Nếu người hành động hướng về bất tịnh thì ảnh hưởng riêng hướng đến tịnh, cũng thu hướng cõi thiện, nghĩa là ảnh hiển hướng đến cõi ác.

Một giới đầu là bất động: Nghĩa là Giới học đầu tiên có thể tu chỉ có một, vì không nhờ Định, tuệ, cũng được thành.

Chính giữa không lìa ban đầu. Nghĩa là Định Học thứ hai không lìa Giới học, tu phương tiện được thành.

Không lìa hai học trên. Nghĩa là tuệ học thứ ba phải có, đủ hai Học đầu. Nếu A-la-hán ba học đã mãn, thì vượt qua tất cả Học đó.

Từ đây về sau, sẽ chỉ bày về thọ trì giới tướng. Nghĩa là hai mươi mốt bày bài tụng dưới, đây sẽ nói về tướng thanh tịnh của giới học.

Người xướng linh nói là giết mổ dê v.v... Nghĩa là theo pháp của phương Tây, nếu có người gây ra việc ác, thì bắt buộc họ phải tham dự vào nhóm tội nhân tuần hành, vừa đi vừa tố cáo: “người này đã gây ra những tội ác như thế, như thế”, đó là giết mổ dê v.v...

Người xướng lên nhơ nhớp, đó là nhà dâm nữ v.v... Chiên-Đồ-la và nhà Yết-Sỉ-Na, nghĩa là Chiên-Đồ-la, tức chấp các căn bản. Nương tựa vào nhà chấp ác, lại còn gây ra điều ác cùng cực, gọi là Yết-Sỉ-Na, như người giết mổ, gọi là chấp ác. Kẻ chấp ác kia tay cầm dao, gậy v.v... gọi là Yết-Sỉ-Na. Kẻ này tức loại cai ngục."

Lại giải thích: "Nhà Yết-Sỉ-Na, Hán dịch gọi là Kiên cần gia." Như người xuất ly, cũng không có gây ra việc ác Luận sư Thái nói: "Xuất gia, gọi là xuất ly. Hối, gọi là ác tác. Đối với các tội nhỏ, thấy rất sợ hãi. Ở đây giải thích như người xuất gia kia cũng không có ăn năn, cho đến không phạm tội nhỏ, nên nói rằng: "không có ăn năn." Nếu gây tội nhỏ, như người kia hay ăn năn, về sau, cũng không có phạm tội v.v... Như người tạo ác nọ cũng không có trái phạm, nghĩa là ăn năn vì làm điều thiện ít, thì không phạm.

Giải thích bài tụng: "Chẳng phải rất trầm, rất phù v.v..." Nghĩa là xa lìa điều ác xấu kém mà tạo tác thì chẳng phải rất phù. Vì xa lìa thất niệm, nên trụ chánh niệm. Thời gian rốt ráo, nghĩa là căn bản. Thời gian phương tiện, nghĩa là quyến thuộc. Trong hai thời gian này, tu hành phạm hạnh, đều được thanh tịnh. Bài bài tụng này nói về nghĩa của năm chi giới. Năm chi, là như bài tụng Kệ Tạp Tâm nói:

"Căn bản quyến thuộc tịnh
Không bị "giác" làm hoại
Nhiếp thọ ở chánh niệm
Thuận theo đạo Niết-bàn."

Ở dưới giải thích rằng: "Căn bản tịnh. Nghĩa là lìa nghiệp đạo căn bản. Quyến thuộc tịnh. Nghĩa là lìa nghiệp ác trước, sau.

Không bị "giác" làm hoại. Nghĩa là lìa tham, sân.

Nhiếp thọ ở chánh niệm. Nghĩa là nhiếp thọ niệm Phật, Pháp, Tăng.

Thuận theo Niết-bàn: Nghĩa là hồi hướng về Bồ-đề.

Dù thứ lớp trước, sau không đồng, mà tướng văn có đủ, nghĩa là chẳng phải quá chìm, quá nổi, tức là không bị "giác" làm hư hoại.

Thường khéo trụ chánh niệm, tức là nhiếp thọ ở chánh niệm.

Căn bản quyến thuộc tịnh. Nghĩa là như văn, tức đồng, mà tu hành phạm hạnh, tức là thuận theo Đạo Niết-bàn.

Luật sư Thủ nói: "Mỗi giới đều có đủ năm chi này." Lại nói: "Thọ là căn bản, năm thứ chi này là tùy theo giới thiện. Dựa vào Thọ mà khởi, gọi là Chi, cũng có thể Chi gọi là Nhân, đều có thành tựu, là công năng của quả, để làm chi.

BẢN LUẬN QUYỂN 17

Nếu theo đoạn văn đầu, thì quyển này nói phần này là quyển mười bảy, giải thích hai mươi tám bài tụng trước là mười chín đoạn:

Một bài tụng đầu là một đoạn; hai bài tụng kế là một; một bài tụng kế là một; hai bài tụng tiếp theo là một; kế có mười bài tụng. Mỗi bài tụng là một đoạn. Hai bài tụng tiếp theo là một đoạn; hai bài tụng kế là một; hai bài tụng kế là một, tiếp theo, hai bài tụng rưỡi là một; Tiếp theo, ba bài tụng rưỡi là một đoạn.

Nếu dựa vào khoa nghĩa sau thì hai mươi tám bài tụng dưới chia làm ba:

Mười lăm bài tụng đầu nói về giới tăng thượng. Kế là có chín bài tụng rưỡi, nói về Định tăng thượng. Sau đó, có ba bài tụng rưỡi, nói về tuệ tăng thượng, nên phát siêng năng, tinh tấn là trình bày khắp.

Thường vững chắc: nghĩa là gia hạnh. Mạnh mẽ là không thối lui. Không nói không có tinh tấn. Đây là nói về tu nhân, không nói về quả của nhân đó.

"Không nói không có" trở xuống, là tinh tấn, nghĩa là trình bày khắp gia hạnh đối với điều thiện mới tu, không lui sụt một thứ nào. Đối với Khổ, có thể chịu đựng, nhiếp thiện, lìa khổ, hai thứ này đã chu toàn.

Vì lược "không", vô trở xuống, chỉ nói là hai. Như Du-già quyển tám mươi chín nói rộng về tướng đó.

Năm chi không buông lung. Nghĩa là tinh tấn ba đời tức là ba chi. Tác ý trong mỗi đời là trước, gọi là công việc đã làm của thời gian trước, tức Tác ý gia hạnh là thứ tư. Và với tác ý tinh tấn, đều lùi với các tâm, tâm sở thân, ngữ nghiệp v.v... là năm chi.

Công đức đỗ-đa. Tức cựu Đầu-đà, nghĩa là thiểu dục, tri túc, lìa chấp mắc. Hán dịch dịch là Trừ khí, cũng gọi là đẩu tẩu.

Xa lìa tham dục quyến thuộc, tức pháp lộ điều ác, nhân tham dục sinh, nên gọi là quyến thuộc.

Xa lìa nhiều dục, nhân không biết vừa đủ, nghĩa là được y phục v.v... tốt, xấu đều vui mừng.

Xa lìa nhiều dục, không biết vừa đủ, nhân che chướng học tịnh. Nghĩa là ít theo việc đời, thô, xấu cũng chuyển theo, gọi là lìa nhiều dục.

Thọ công đức đổ đa là vắng lặng, lìa phiền não, gọi là lìa nhân che chướng Học tịnh, là tu phạm hạnh, giúp đỡ, gìn giữ mạng sống lâu.

Có đối tượng thọ. Nghĩa là giải thích về nghĩa ứng lượng mà thọ. Do lợi đã được, vì đổi thay, với lấy lợi. Nghĩa là giải thích được rồi, thì không khinh chê, chê thứ này được ít, đổi lấy thứ nhiều lợi hơn.

Năm thứ ác kiến, tức năm phiền não nhạy bén.

"Không thọ tín thí" trong bài tụng, không tham chấp lợi dưỡng, cung kính, là ý chung, không chấp ác kiến là câu thứ hai. Không giả dối thọ thí là câu thứ ba. Không chê bai chánh pháp là nửa bài tụng dưới. Văn cũng tổng quát.

Hoặc e sợ bị ghẻ phỏng gia hại. Nghĩa là chấp chặt ác kiến; giả dối thọ của tín thí, chê bai chánh pháp, tham dục đời sau; sinh ra nhân ác kiến. Năm thứ này được gọi là nhân của thứ ghẻ phỏng. Thọ của tín thí, tham chấp lợi dưỡng là nguyên nhân của sự cung kính phát sinh.

Tập gần thuận với định, các thứ đồ nằm. Nghĩa là các đồ nằm xấu kém, trong các đồ nằm. Do đây, lại thuận với sinh định vắng lặng, chẳng phải hai câu hôn trầm, điệu cử v.v... dưới.

Như thứ lớp, giải thích về tinh tấn vững chắc, và mạnh mẽ dứt trừ hai việc ác, tu hai điều thiện.

Đối với các phẩm thiện, sinh khởi dục: giải thích "sinh dục" trong bài tụng và không thêm đều ác.

"Rất chán ghét trong các dục": là giải thích không có dục và ghét điều ác, là tu phẩm thiện, cho đến thói quen ngủ nghỉ: giải thích về ngủ nghỉ trước kia là có kham nhậm và tâm yên tĩnh. Nên mỗi khi ngủ, không nên để cho uể oải. Ngủ ấy giống như hôn trầm, cũng thuộc loại này. "nếu tâm chìm mất, cho đến vì không ở trong sữ yên tĩnh". Đầu tiên, giải thích về lìa thùy miên, tư duy tướng định mầu nhiệm của ánh sáng. Sau, giải thích về lìa điệu cử, tu tướng giống như trạo cử: như khi di dạo khất thực, thực hạnh công hạnh lợi tha, vì không ở chỗ yên tĩnh, cũng lìa thùy miên.

"Nếu lúc ở chỗ yên tĩnh,vì thêm thùy miên, nên cảm thấy lo lắng, ăn năn về những gì đã trái phạm trước kia": là giải thích về "ác tác" ở trước.

"Đối với điều không trái phạm, thì không lo lắng, ăn năn": là giải thích về lìa "ác tác".

"Thù thắng sau sau, sinh hy vọng, lo nghĩ: giải thích về sự vượt hơn, sinh hy vọng, lo lắng, trái lại làm rõ sự yếu kém trước trước, không hy vọng, không lo nghĩ. Đây là chứng tỏ nghe giống nhau, trừ tướng nghi chân.

Năm cái trên đây đều nói là cái giống nhau, để lìa cái thật.

Ân trọng vô gián chánh phương tiện. Ân trọng, nghĩa là tất cả chủng, tức tu đầy đủ. Vô gián, là thường hằng. Chánh phương tiện, nghĩa là tu phương tiện.

Địa sở y của nguy hiểm: Nghĩa là thân người, trời, gọi là Địa sở y. Do dục mất của, cho nên nguy hiểm. Vì các dục kia như bộ xương khô, nên khiến cho không no đủ, tức nêu bài Tụng sau để giải thích bài Tụng trước.

"Như vì khúc thịt nên mọi người đều có": Cũng nêu bài Tụng sau để giải thích bài Tụng trước.

"Cũng như đuốc cỏ chính khởi hiện tiền vì đốt chảy hết phiền não: chỉ ở bài tụng sau, vì hai bài tụng trước không có. "Chẳng phải nhân duyên của pháp như hầm lửa lớn, vì sinh khát ái" v.v... Trở xuống, năm chữ "cố", đều nêu trước, giải thích sau.

Đoạn ba là giải thích về Nghĩa Thể trong Già-đà. Văn chia làm ba:

1/ Kết trước, sinh sau.

2/ Nêu chín mươi mốt bài tụng, giải thích: nên nói chín mươi mốt bài tụng rưỡi.

3/ Cuối quyển mười chín, lấy chung một bài tụng để kết những bài tụng đã nói trên, thành mười bốn đoạn. Kết hợp trong quyển này có năm đoạn:

1/ Một bài tụng đầu, gọi là "Ác".

2/ Có bốn bài tụng, gọi là "thuyết"

3/ Có năm bài tụng, gọi là "tham"

4/ Có ba bài tụng, gọi là "Lưu"

5/ Có ba bài tụng rưỡi, gọi là "bố"

6/ Có ba bài tụng, gọi là "Loại"

7/ Có hai bài tụng, gọi là "Dự"

8/ Có ba bài tụng, gọi là "Trì"

9/ Có năm bài tụng, lại gọi là "Lưu"

10/ Có bốn bài tụng, gọi là "Tham"

11/ Có năm bài tụng, gọi là "Tác"

12/ Có năm bài tụng, gọi là "cù lao", nên nói bốn bài tụng rưỡi.

13/ Có ba bài tụng, gọi là "đắc nghĩa"

14/ "Các hành Vô thường" trở xuống, bốn mươi bốn bài tụng rưỡi, gọi là Luận nghi.

Trong đây, hoặc lấy bài tụng đã nói đầu tiên; hoặc lấy nghĩa của Tông để làm danh hiệu, như giải thích bài Tụng sau.

Giải thích thứ hai “nên nói v.v... ” trong bài tụng, gồm có bốn lượt giải thích. Trong lượt thứ ba lược qua không giải thích bài Tụng thứ ba.

Vì các pháp hữu vi đều thuộc về ba thứ ngôn,sự. Luận Câu-xá nói: “Lời nói của đường thế gian dựa vào ba thứ này, tức đường của ba đời

Ngôn sự, tức nói việc sở y. “Vô vi không đúng”, đây là nêu chung hữu vi, tức nói riêng dục mầu nhiệm trong nghĩa này, để vì “nên nói”. Tưởng của “nên nói” là danh. Do đó đến tên “dục”, người kia mới hiểu, nên họ không đánh hơi, ôm lòng ham muốn bên trong. Nghĩa là Đức Phật khuyên các tỳ-kheo không nên như voi điên say mềm kia thò vòi vào nhà người để cầu xin điều mà nó muốn.”

Trong lượt giải thích thứ hai, bài tụng đầu, nêu thời gian đợi chờ các dục: là giải thích câu đầu.

Do “nên nói”, nên sở dĩ có lúc chờ đợi, như bốn lượt giải thích ban đầu ở trước, lại theo thứ lớp giải thích, tức câu thứ hai dựa vào “nên nói” an trú.

“Quả của tà hạnh”, tức nửa bài tụng dưới nói chiêu cảm sinh tử.

Nửa bài tụng trên trong bài tụng thứ hai, gọi là bỏ dục hợp lý.

Nửa bài tụng sau, nói tu hành bị chê bai căn cơ không hợp đạo lý.

Và lúc chờ đợi dục. Nửa bài tụng sau cũng nói về dục, tất nhiên là chờ đợi thời gian. Vì nếu muốn thọ dung, thì phải có lúc chờ đợi mới được.

Lượt giải thích thứ ba cũng thế: Cũng là xả ngạo mạn để mong cầu không ngạo mạn.

Lượt giải thích thứ ba trong bài tụng thứ hai, chỉ thị rõ đối với các dục, vì hay biết rõ, là giải thích câu đầu.

Chữ “cố” của hai câu tiếp theo là giải thích câu thứ hai. Chữ “cố” của ba câu tiếp theo là giải thích câu thứ ba.

Lượt giải thích thứ tư, giải thích trong ba bài tụng trước.

Luận sư Cảnh nói: “Trong kinh khác, Phật, Thế Tôn đã vì các vị trời, nói là Bí-sô không thể hiển dương rạng rỡ đại nghĩa Thánh giáo của Như lai, mà chỉ mình ta có khả năng. Bấy giờ, các vị trời sinh tâm khinh miệt các Bí-sô và đối với ngay bản thân mình cũng sinh kiêu căng, ngạo mạn.

Do đức Phật vì nói ba bài tụng trước, cho nên các vị trời mới lãnh ngộ, bỏ tâm khinh miệt và tâm kiêu mạn.”

Pháp sư Khuy Cơ lại giải thích: “Khi đức Phật vì các vị trời kia nói ba bài Tụng trước, họ lãnh ngộ, nghe hai bài tụng trước, họ nhàm

chán sâu sắc các dục; nghe bài tụng thứ ba, xả tâm lăng nhục, miệt thị và dứt kiêu mạn.

Đoạn thứ ba có năm bài tụng giải thích trong Tham:

Một bài Tụng đầu, hỏi, bốn bài tụng sau, đáp.

Ba bài tụng đầu trong phần đáp, là quán phương tiện; một bài tụng sau, là quán căn bản.

Trong phương tiện quán, một bài tụng đầu, là quám về cảnh nhàm chán; một bài tụng tiếp theo, quán bất tịnh.

Bài tụng thứ ba có ba quán:

1/ Khổ; 2/ Vô ngã; 3/ Quán thân niệm trụ.

Trong văn xuôi giải thích: “Nêu nhiếp các căn không có dục tham” trở xuống, là giải thích về quán căn bản của bài tụng thứ tư. Đoạn giải thích bài tụng kia liên quan đến sự phân biệt trước.

“Biết rõ là đã, chưa lìa dục tham” trở xuống, là chính giải thích Bản bài tụng. Cũng có thể là triền, dục tham này và Tùy miên có hai thứ kiết phần dưới, chính là giải thích bài tụng thứ tư: nói về tham dục sinh trong năm nhân.

Bài tụng thứ hai nói do ưa thích dục lạc, bài tụng thứ ba, nói do tưởng hữu tình nam, nữ v.v... bài Tụng thứ tư nói, có hữu tham mạnh mẽ ép ngặt.

Đoạn thứ tư, giải thích về việc lưu hành ba bài Tụng:

Một bài tụng đầu, là Thiên nữ hỏi; hai bài tụng còn lại, là đức Thế tôn đáp:

- “Vì sao Bí-sô có nhiều đối tượng bám trụ? Đối với ba thứ lo, mừng, xả, phần nhiều bám trụ ở Thọ nào?” Dưới đây là đáp:

- “Trụ ở xả Thọ.”

- “Vượt qua năm bộc lưu, phải vượt qua sáu ư?”

Đáp: “Lúc dứt trừ năm kiết phần dưới, vượt qua dòng thác bộc lưu của năm căn. Khi cắt dứt năm kiết phần trên, phải vượt qua bộc lưu của ý-căn thứ sáu.”

- “Thế nào là người tu định có thể vượt qua dục ái rộng mà vẫn chưa được thuyền lưng?”

Đây là hỏi người học làm thế nào dứt năm kiết phần dưới, phương tiện chưa được thuyền lưng ý lúc Vô học. Như người đời vượt qua biển, họ thường dùng hồ lô, hoặc túi da, hay thứ khác, làm thành chiếc phao nổi cột trên eo, gọi là thuyền lưng. Biển, là dụ cho sinh tử; ý thức như eo, tuệ như chiếc thuyền.

Trong phần đáp của hai bài tụng, bài tụng đầu chính thức đáp; bài

tụng sau kết đáp.

Trong giải thích của văn xuôi, chỉ giải thích về phần đáp của hai bài tụng sau, mà tĩnh lự, thẩm lự, đế lự. Nghĩa là vì phân biệt trước, giữa, sau. Nếu hòa hợp với ái, thì cho là chưa được cảnh vượt hơn. Nếu tăng trưởng ái, hoặc không ly ái thì cho là đã được thắng cảnh. Nếu không hợp với ái, thì chưa được cảnh ác. Nếu người lui bớt ái, hoặc cách ly ái, thì cho rằng, đã được cảnh ác.

Lại có khác nhau, thì làm sao tu tập về định không có Tầm v.v...?

Lượt trước đã giải thích về tu định không có tầm là phương tiện dứtnăm kiết phần dưới. Do Sơ tĩnh lự có ba thức thân sẽ sinh Hỷ, Xả mà khởi ái si. Vì Tầm v.v... chưa hết, nên dựa vào định không có tầm, Từ đề tu dứt phương tiện.

Nay, sự khác nhau này dựa vào Tĩnh lự thứ hai, lại thường tu tập, gọi là như khéo dứt kia. Và, "lại nữa" ở trước, là nói dựa vào trì của văn, tư v.v... cõi Dục, vì chán các Tầm, nên gọi là định không có Tầm, là phương tiện dứt kiết phần dưới, dựa vào Sơ Tĩnh lự, lìa kiết đoạn phần dưới của cõi Dục.

Nay, sự khác nhau thứ hai, là tu Tĩnh lự thứ hai là định không có Tầm, Từ để cho xa kiết phần dưới, gọi là như khéo dứt kia.

"Ngoài ra như trước nói". Nghĩa là hiểu rõ pháp, giải thoát, đều đồng với giải thích ở trước.

Như kinh nói: "Trục bánh xe tàm, thuyền lưng ý." Tàm, như trục xe, có công năng nhiếp thiện, bánh xe ngự giá, trí xe vận chuyển vượt qua khỏi sự nguy ách. Thuyền lưng, như trên đã nói.

Đoạn thứn năm, ba bài Tụng rưỡi, nói về sợ hãi, trong đó chia làm ba:

1/ Một bài tụng rưỡi, là thỉnh.

2/ Một bài tụng, là đáp.

3/ Một bài tụng, là ngợi khen.

Mười dụng cụ giúp thân, như quyển thứ hai ở trước đã giải thích.

BẢN LUẬN QUYỂN 18

Mười bốn đoạn giải thích về nghĩa Thể trong Già-đà.

Trên đã nói năm đoạn xong, trong quyển này có tám đoạn hoàn toàn và phần ít đoạn (một vài đoạn) thứ mười bốn. Loại giải thích đầu tiên này có ba bài Tụng:

Một bài Tụng đầu, là hỏi; hai bài Tụng sau, là đáp.

Trong phần hỏi có năm:

1/ Nước nhuận sinh vượt hơn.

2/ Mở mang Đạo xuất thế.

3/ Học với thầy nào?

4/ Trụ học pháp nào?

5/ Không sợ chết.

Trong phần đáp:

Một bài Tụng rưỡi đầu, là đáp hai câu hỏi thứ nhất: Nêu đủ chín đức. Đã thành người vượt hơn, có thể nhuận sinh vượt hơn và mở mang Đạo xuất thế.

Nửa bài Tụng sau, đáp ba câu hỏi sau: dùng pháp để sửa cho ngay thẳng, cho thành khuôn phép, để dẫn dắt.

Luận sư Cảnh nói: "Nghĩa là lấy pháp thật, và dùng chánh pháp của vua, đối với kẻ ác thì chế phục rõ ràng; với người thiện, làm kẻ dắt dẫn.

Luận sư Thái nói: "Tráng có bốn nghĩa:

1/ Dùng giáo pháp.

2/ Nói chánh nhân quả.

3/ Dùng giới, luật để chế ngự.

4/ Dùng ba thừa để dẫn dắt.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Dùng pháp là đạo lý; để chánh nghĩa là thuận ích; để chế nghĩa là khuôn phép, để dẫn dắt nghĩa là khuyên răn. Lại, lấy pháp, là giáo; lấy chánh, là lý; lấy chế, là dùng giáo lý này để chế ngự; lấy dẫn dắt, nghĩa là huấn thị, chứ chẳng phải lấy oai nghiêm để hình phạt họ. Nghĩa là vì sức nhân nên là bố thí; sức sử dụng, nghĩa là chắc thật; trị bạn, nghĩa là tuệ xả.

Thế nào là suối? Nghĩa là chỗ sáu Xứ Xúc. Sáu Xứ, như suối; phiền não, như nước. Vì chỗ suối chảy ra, nên hoặc an thọ thuộc về Thọ, nghĩa là Lạc. Lại, do tâm vui, gọi là An thọ; thân cảm thấy dễ chịu, gọi là thuộc về Thọ, không an thì trái với đây."

Lại có một giải thích: "An thọ là Hỷ lạc; thuộc về Thọ, nghĩa là

thân, tâm, hoặc hạt giống của Thọ.

Đoạn thứ chín lại giải thích trong "Lưu" (dòng chảy) có năm bài tụng được chia làm hai đoạn:

1/ Hai bài Tụng đầu; nói phàm phu Hữu học v.v... xoay vần có thể vượt qua bộc lưu.

2/ Ba bài Tụng sau, nói về Đạo rốt ráo vượt qua hẳn bộc lưu.

Trong hai bài Tụng đầu, trước hỏi, sau đáp. Trong phần đáp, một câu đầu, nói về phàm phu do niềm tin chân chính, nên vượt qua bộc lưu Dục. Ba câu sau, nói đều là Hữu học, vượt qua ba bộc lưu còn lại.

Về nghĩa bốn Lưu, như hai quyển thứ tám, thứ chín v.v... trước đã giải thích.

Hai mươi hai Xứ trong giải thích ba bài Tụng sau, như Địa Thanh văn có nói rộng. Và, nói về chủ thể chứng Đệ nhất trụ đạo, nghĩa là chủ thể chứng Diệt tận, tham, thứ mười, trong bốn bài Tụng:

1/ Một bài Tụng, là hỏi.

2/ Một bài Tụng, là đáp.

3/ Một bài Tụng, là kết.

4/ Một bài Tụng nói Đối trừ.

Trong phần giải thích, nếu dựa vào điều mà hai Luận sư cảnh, Cơ đã phán quyết được chia làm bốn đoạn:

1/ Giải thích bài Tụng đầu.

2/ "Thế nào là nhuận sinh" trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ hai.

3/ Trong phần giải thích bài Tụng thứ ba, văn không đồng. Luận sư Cảnh nói: "Lược có sáu thứ dục riêng trở xuống."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Hoặc có sức tay "trở xuống".

4/ "Lại có Sa-môn..." trở xuống, giải thích bài Tụng thứ tư. Nay, chia làm ba:

1/ Giải thích bài Tụng đầu.

2/ "Thế nào là nhuận sinh" trở xuống, là giải thích hai bài Tụng tiếp theo

3/ "Lại có Sa-môn..." trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ tư.

Cây Nặc-Cồ-Đà. Cây này vốn từ một hạt giống mọc lên. Nhánh sau to dài, rũ sát mặt đất, tự có chúng sinh. Lại, chim ăn hạt cây, rễ chúng nương tựa theo đường rễ của cây. Lại mọc lên nhiều cây, rễ nương vào nhánh cây. Xoay vần như thế, từ một cây gốc, mọc ra nhiều cây. Nước gọi là duyên chung. Cho nên, Tham, Nhuế v.v... đều lấy nước ái thấm thuần làm duyên chung, đều là tự hạt giống mà làm duyên

riêng.

Ma-Lỗ-Ca-Điều: Là loại dây leo. Đây là dụ cho các dục. Xưa nói là Ma- Lâu-Ca-Tử. Sáu thứ dục khác nhau, giống như cây rừng. Vì tham hay quấn vòng quanh, nên dụ cho sắn bìm.

Trong nghĩa tóm tắt, hai thứ trong nhiều, ràng buộc riêng. Nghĩa là văn Luận tự giải thích gọi là sự ràng buộc riêng. Mỗi hạt giống khác nhau, gọi là nhân không chung, đều do ái thấm nhuần, gọi là duyên chung.

Phương tiện đoạn, dứt thắng lợi. là: Nửa bài Tụng trên, trong hàng bài tụng thứ tư, là nói rõ về tánh Vô thường rồi, không khởi tham chấp mắc, gọi là phương tiện đoạn.

Nửa bài Tụng sau, là nói vượt qua bộc lưu xong, cuối cùng không có thối lui, gọi là dứt thắng lợi. Hoặc tham, hoặc hớn hở, cho đến phẩm ái v.v... nghĩa là trong sáu dục riêng đã sinh ra phẩm ái, Nhuế, như trước nên biết.

Đắm say, ham thích, tức là thứ sáu Tầm, Từ năm trần bên ngoài.

Đoạn thứ mười một: có năm bài Tụng:

Một bài Tụng đầu, là hỏi; bốn bài Tụng còn lại, là đáp. Giải thích đầu tiên trong phần giải thích, là Tụng hỏi.

Thứ hai, "lại nói đức Như lai dựa vào nghĩa thứ nhất..." trở xuống, giải thích về bài tụng đáp thứ nhất.

"Do đây, chỉ bày rõ Học và Vô học" trở xuống, là giải thích bài tụng đáp thứ hai.

"Đây là chỉ rõ các Bà-la-môn" trở xuống, là giải thích bài tụng đáp thứ ba.

"Người được tĩnh lự dứt trừ hẳn tất cả" trở xuống, bài Tụng đáp thứ tư.

Nếu chưa lìa dục, vì vượt qua Dục lưu, vận động chân tay, phát siêng năng tinh tấn, gọi là chưa cùng tột đáy. Nếu đã lìa dục, thì gọi là được nguồn đáy, thường tham dự tiến tới dứt trừ các kiết phần trên, không vận động chân tay, siêng năng thêm tinh tấn, được gọi là chẳng phải các phần thân.

Đoạn thứ mười hai có năm bài Tụng, bốn hàng rưỡi bài tụng trước, trong sự cần cù, vất vả, có ba lượt hỏi đáp.

Hai câu đầu là một lượt hỏi đáp, nói về việc Đức Phật vượt qua bộc lưu, trời gọi là Đức Phật là Bí-sô.

Hai câu tiếp theo là lượt hỏi đáp thứ hai, nói Đức Phật không có duyên bám, không có trụ, đã vượt qua bộc lưu.

Dưới đây, có ba bài Tụng rưỡi là lượt hỏi đáp thứ ba, nói về Đức Phật không có bám trụ sự vượt qua tướng bộc lưu, trong đó một bài Tụng đầu, là hỏi; hai bài Tụng dưới, là đáp.

Trong phần đáp, một bài Tụng rưỡi đầu, là nói về chướng; một bài Tụng sau, là nói về pháp đối trị.

"Như lai ta đã phải siêng năng khổ nhọc..." là nói về Đức Phật khi xưa khổ hạnh ròng rã sáu năm, uổng công khổ nhọc, kém cỏi như thế, như thế. Do Phật hành khổ thực hạnh, nên pháp hành bị lui mất, nên gọi là kém.

"Như như ta kém, đã trụ như thế, như thế." Nghĩa là biết pháp lành của ta bị lui mất, nên bỏ tà hạnh, Như như ta trụ, đã phiêu lưu như thế, như thế. Nghĩa là lại đến với ngoại đạo Uất Đầu Lam tử v.v... đã thuận theo quán sát, gọi là phiêu lưu.

Dưới đây là phần nói về đối trị.

Đức Phật lại đến dưới cây Bồ-đề, bỏ tất cả phi phương tiện, gồm sự tinh tấn vô ích, gọi là bỏ đi sự khổ nhọc.

Không có kém, bớt, Nghĩa là pháp thiện tăng trưởng.

"Nói rộng về sự tươi trắng như thế" trở xuống, câu này gồm có hai nghĩa:

1/ Do không biết tu đủ, nên không rảnh an trụ, tức trái với trụ ở trước.

2/ Lại không tìm thầy của ngoại đạo khác v.v... vì tự nhiên thành Phật, nên không có trôi nổi.

Trong đây, "kỳ diệm" nên biết. Nghĩa là kết bài tụng đã nói trên là ứng bài tụng Già-đà.

Văn xuôi có ba:

1/ Nêu không có bám trụ, chỉ đồng với thuyết trước: Niết-bàn, Diệt định v.v... Nghĩa là nếu y cứ ở Niết-bàn thì vì lìa triền hiện tại, nên gọi là không có duyên bám, vì lìa tùy miên, nên gọi là không có trụ. Nếu ở Diệt định, Diệt tưởng, thì gọi là không có duyên bám; Diệt thọ, gọi là không có trụ.

"Đức Thế Tôn dựa vào xưa" trở xuống, 2/ giải thích; 3/ văn đáp.

Trước, là giải thích chung về trị chướng trong bài Tụng. Sau, là giải thích riêng.

- Chẳng phải phương tiện, nghĩa là ở chỗ Ni-kiền-đà, mỗi ngày chỉ ăn hột mè, mạch, tà tự khổ hạnh.

Ốt-Đạt-Lạc-Ca, nghĩa là mạnh mẽ, hưng thịnh. Xưa nói rằng, Uất-Đầu-lam tử, tu định Phi tưởng với Ốt-đạt-lạc-ca.

A-la-trà, nghĩa là gặp gỡ, tức cựu A-lam, Già-lam, tu Vô Sở hữu xứ với ông ấy, tức nói khổ hạnh ở lạc hạnh trước kia.

Bốn nghĩa trong đây bỏ sự khổ nhọc vất vả v.v..., văn kinh như thứ lớp phối hợp giải thích. Nghĩa là lại "thời gian sau, ngồi tòa Bồ-đề" trở xuống, là câu thứ nhất, bỏ sự gian lao vất vả.

"Đã có pháp niệm, bèn được tăng trưởng", là câu hai, bỏ sự kém cỏi.

"Như thứ lớp pháp thiện đã tăng trưởng" trở xuống, câu thứ ba là xả trụ.

"Do không biết đủ như thế" trở xuống, là câu thứ tư, bỏ trôi nổi, nên, nói là như thứ lớp.

"Sao lại dựa vào Niết-bàn, chẳng dựa, chẳng trụ, để làm rõ sự khác nhau" trở xuống, câu thứ ba là giải thích dứt khoát không có nương tựa, không có trụ trong hai lượt hỏi đáp đầu tiên. Trước, y cứ Niết-bàn để giải thích. Sau, y cứ vào Tưởng, Thọ Diệt để giải thích.

Không có nương tựa: là vượt qua triền hiện tại, không có trụ, là vượt qua Tùy miên.

"Trở lại, lại chỉ trụ nhân sinh của Địa dưới." Nghĩa là lại sụt lui khởi "hoặc" của thiền thứ tư. Vì trụ nhân đó, nên tâm quyết định hướng Địa đó mà được quả. Nghĩa là qua đời ở cõi Dục, sinh lên tĩnh Lự thứ tư. Như Luận Đối Pháp nói: "Từng có Đệ tử bậc Thánh đã lìa dục của cõi Sắc, được vắng lặng giải thoát của cõi Vô Sắc, về sau quyết định sẽ sinh cõi Sắc hay chăng?"

Đáp: "Có". Nghĩa là được định Diệt Tận , lui sụt sinh trong cõi Sắc, tức là cõi Vô Sắc này."

Đại ý bài Tụng này nói, ngoại đạo có là siêng năng khổ nhọc v.v... đức Thế Tôn ta đã thoát khỏi sự vất vả nhọc nhằn của sinh tử, chứng Niết-bàn, vì quyết định đã lìa sinh tử. Nếu bậc Thánh lui sụt thì có siêng năng khổ nhọc, v.v...

Đoạn thứ mười ba, trong phần được nghĩa Già-đà. Một bài Tụng rưỡi, là hỏi; một bài Tụng rưỡi, là đáp.

Biết rõ đầu tiên kia, nghĩa là biết tập nhân. Ba thứ sau, là biết rõ Khổ, Diệt, Đạo, như thứ lớp. Khéo thấy, khéo biết, khéo xem xét, khéo thấu rõ. Nghĩa là dùng trí bốn Đế như tập v.v... như thứ lớp, nên biết.

Đoạn thứ mười bốn. "Các hành Vô thường" trở xuống, có bốn mươi bốn bài Tụng, là giải thích về luận nghị. Trong đó chia làm hai mươi bảy đoạn. Vì phân tích, biểu dương lý sâu sắc, nên gọi là Luận nghị.

Giải thích trong bài Tụng đầu, văn chia làm bốn:

1/ Giải thích trường hợp chung ở đầu: “có”, chẳng phải thường có, “không” chẳng phải thường không có.” Sinh và diệt đều là Vô thường. Lời nói Vô thường đi suốt qua ba đời chung và quá khứ riêng.

Uẩn và Thủ uẩn, đều gọi là các hành, ý ở Thủ uẩn. Nghĩa là thể của uẩn có cả hữu lậu,Vô lậu, Thủ uẩn chỉ có hữu lậu. Nay, trong nghĩa này, vì ý nói về Thủ uẩn.

2/ “Nếu quá khứ sinh quá khứ mà được” trở xuống, như thứ lớp, giải thích về Vô thường, câu thứ nhất, pháp có sinh diệt, câu thứ hai. Đời quá khứ đã sinh diệt, gọi là pháp Vô thường. Đời vị lai sẽ sinh, có thể diệt, gọi là pháp có sinh. Đời hiện tại hiện nay đang sinh, sắc diệt, nên gọi là pháp có diệt. Các hành của ba đời đều là pháp có diệt.

Nói vì đều là quá khứ, cho nên đồng. Nghĩa là các pháp đã qua, gọi là đều là quá khứ. Phân biệt với hiện tại, gọi là đã lui diệt. Lại, phân biệt với vị lai, gọi là sinh đã mất.

3/ “Nếu các uẩn kia ở vị lai” trở xuống, là giải thích trường hợp thứ ba.

“Nếu các hữu tình” trở xuống, giải thích trường hợp thứ tư. Vì nhân của khổ diệt, nên sẽ sinh giải thoát, gọi là vui. Vì sự thô, nặng thôi dứt, nên hiện an vui trụ, nói là vui.

Nếu giải thích theo Tiểu thừa về bốn trường hợp này: “Các hành Vô thường”, là lập Tông. “Pháp có sinh diệt”, là nhân.

Có Sinh thì có diệt, nghĩa là thông suốt qua vấn nạn của ngoại đạo. Nạn rằng: “Quả, hiện có sinh, diệt, có thể là Vô thường? Vì thông suốt qua vấn nạn này, nên nói rằng: “Do có sinh, thì có diệt, cho nên là Vô thường.”

4/ Trong nghĩa lược có chín đôi giải thích riêng:

Sáu lần “lại nữa” đầu, như thứ lớp phối hợp các hành và pháp vô vi vắng lặng kia.

Gọi là Biến tri. Nghĩa là đối tượng chứng (sở chứng) từ đạo của chủ thể chứng (năng chứng) mà được tên. Các quán hạnh hữu vi khởi “Vô nguyện” vì không chấp ngã, tức quán là “không”. Cho nên quán các hạnh khởi “không” “Vô nguyện”:

1/ Thuận theo hý luận. Nghĩa là bốn Kiến, hoặc Khổ đế trở xuống, tất cả phiền não.

2/ Sợ không có hí luận. Nghĩa là Ngã kiến hoặc Diệt đế trở xuống, là tất cả phiền não. Hai pháp này trái với hiện quán.

Nay, nói hai pháp đoạn y xứ, tức Khổ, Diệt đế.

Tánh không có ngược mạn của Sở tri, tức nửa bài Tụng trên. Tánh không có ngược mạn của Đối tượng chứng, tức nửa bài Tụng dưới. Ngoại đạo chấp thế gian là thường vì chê bai Niết-bàn, nên ở đây gọi là bất cộng.

Trong Đoạn tụng thứ hai, trường hợp thứ nhất trong bài Tụng là Đạo Đế và Diệt Đế là dấu vết. Trường hợp thứ ba do Đạo đế chứng Diệt đế. Trường hợp thứ hai, Tập đế là tích nhân của Khổ Đế. Trường hợp thứ tư, do có Tập đế nên thường thọ Khổ đế.

Trong giải thích, dựa vào bốn sở y để lập bốn Hộ, tức dùng bốn thứ không buông lung làm bốn sở y để lập bốn thứ Hộ:

Do không buông lung, làm cho mạng được an toàn, tức lập Mạng hộ. Do không buông lung, tâm lìa tạp nhiễm, tức lập Tâm tạp nhiễm hộ. Do không buông lung, nên tu đạo Niết-bàn, tức lập Chánh phương tiện hộ.

Hoặc khéo tu tập không có buông thả v.v... này. Luận sư Cảnh nói: "Thân hiện nay củA-la-hán dù điều phục chết thiện, nhưng cái chết này cũng do quá khứ vì không điều phục chết thiện, nên có cái chết này. Ở hiện tại, chẳng do không điều phục chết mà ở đời vị lai đều không do chết, do không còn sinh nữa. Nếu có phóng túng thì Bổ-đặc-già-la hiện không điều phục cái chết, cũng do quá khứ không điều phục mà chết. Ở hiện tại, vị lai đều không điều phục cái chết.

Pháp sư Khuy Cơ lại nói: "Các người Hữu học tu Đạo Đế, lúc đã chết trong đời quá khứ, vì họ chưa tu tập đạo, nên có thể do không điều phục cái chết thiện. Hiện tại, do tu tập Đạo, nên không do không điều phục cái chết thiện. Các vị A-la-hán ở vị lai không có chết, cũng gọi là không do điều phục cái chết thiện và không điều phục cái chết thiện. Buông lung thì trái với đây.

Trong nghĩa giản lược, về tánh tự nghiệp tác, tánh xứ, phi xứ. Luận sư Cảnh nói: "Do nói không có buông lung là dấu vết không chết, cònbuông lung là dấu vết chết, tức là Xứ. Khác với xứ đã nói ở đây, là phi xứ kia.

Do nói không có buông lung là không chết; buông lung thường chết, tức chứng tỏ là cảnh của tức nghiệp của tự nghiệp."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nhân quả thiện, ác của tánh Xứ, phi xứ vì thuận với sinh nhau, nên ngiệp mình đã gây ra, chứ chẳng phải người khác gây ra, và vì không có nhân. Thầy đối với nghiệp mà đệ tử đã tạo, lẽ ra, vì pháp dạy răn. Nghĩa tự mình tạo tác của các đệ tử v.v... vì dựa vào thầy truyền trao mà tu pháp đoạn."

Đoạn thứ ba, trong bài tụng nói về năm nghĩa đó:

1/ Tầm, Tư ác.

2/ Tham mạnh mẽ, nhạy bén.

3/ Tùy quán mầu nhiệm.

4/ Thêm nhiễm, ái.

5/ Sự ràng buộc bền chắc.

Văn xuôi tùy giải thích thứ năm này làm năm đoạn.

Đoạn thứ tư, trong giải thích tụng nói, rằng, thuận với nhân duyên của giới thừa thải, giới xấu ác. Nghĩa là năng phát thân ngữ xấu ác, gọi là nhân duyên xấu ác, tức xưa nói là ác thi la. Vì nhiễm ô giác ác, thiện nên gọi là giới ác, chứ chẳng phải thể của giới là ác. Phạm căn bản của các giới thiện, gọi là nhân duyên của giới thừa thải.

Giải thích, chỉ giải thích nửa trên trong bài Tụng này.

Đoạn thứ năm, văn trong bài Tụng chia làm hai:

Trước, giải thích ba câu trên; sau giải thích câu thứ tư.

Trong giải thích ba câu trên, nghĩa là lấy tám thứ quán quả báo nghiệp của các hữu tình, trong đó lại có hai: Trước, nói riêng tám quán, Sau, "Như thế, răn người thiện nam" trở xuống, là kết thành bốn hạnh: Hạnh đầu, hạnh thứ hai, như thứ lớp đều gồm thâu ba. Hạnh thứ ba, thứ tư, như thứ lớp mỗi hạnh đều gồm thâu một. Trong nghĩa lược, có nói về nghiệp thiện, ác đều được giới quả, gọi là quả báo nghiệp của Nghiệp Tư như lý. Cho đến ngừng dứt các nghiệp ác này, cuối cùng "không nên vì v.v... " gọi là Tư như lý là Pháp tùy pháp hạnh trước nhất.

BẢN LUẬN QUYỂN 19

Trong giải thích Luận nghị thứ mười bốn, có hai mươi bảy đoạn. Quyển trên đã giải thích năm đoạn, quyển mười chín của luận này, gồm hai mươi hai đoạn.

Trong bốn Ngữ, ngữ đầu, là nêu chung; ba ngữ sau, là giải thích riêng.

Nói thiện, là lời thiện, luận thiện. Luận sư Cảnh nói: "Thể một, vì nghĩa khác, nên có ba thứ này."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nói thiện là câu chung; hai thứ sau, là nói riêng. Thể, gọi là lời nói thiện. Nói nghĩa, gọi là luận thiện. Lời nói thiện, luận thiện đều có nói thiện ba tướng. Nói thiện ba tướng, hoặc phối hợp riêng ba câu sau; hoặc tùy đối tượng thích hợp, thông qua cả ba câu sau.

Hoặc có ái ngữ chẳng phải Đế, chẳng phải pháp. Đây là nêu Đế ngữ, ái ngữ của thế gian.

Hoặc có pháp ngữ, cũng là Đế v.v... Nghĩa là trái lại, nói hai ngữ xuất thế. Do bài Tụng, đầu tiên, nêu ngữ của Hiền, Thánh.

Về tướng của Ái ngữ kia, quyển bốn mươi ba nói: "Ái ngữ có ba: an ủi, khuyến dụ, chúc vui vẻ và ngữ thắng ích (ngữ ích vượt hơn). (rộng như thuyết kia nói)

Trong bài Tụng thứ hai do năm thứ sự thiện: như hạnh tín v.v... được ba thứ quả: người tin tưởng chân chính, Tín; người cư gia tủi hổ, Tàm; người vâng giữ giới, Giới; người được y phục v.v... Thí; là người có được chánh pháp v.v... Pháp. Đây là giải thích câu đầu.

"Những người đó đã thành tựu", giải thích ba câu dưới. Đầu tiên, gọi là quả danh dự, tức câu thứ hai; kế là quả giải thoát, là nơi chứng giải thoát.

Trong chúng đồng phần của các vị trời thanh tịnh.

Luận sư Cảnh nói: "Hai thí đạ dẫn sinh Phước, Trí, Tư lương, là pháp của cõi Dục được cõi Trời Dục. Cũng có thể các vị trời kia do sự xoay vần tu này mà Khởi Tĩnh lự, phát tuệ vô lậu viên mãn. Nhân sự tu này, về sau, sinh lên năm tầng trời Tịnh cư, không ngoài cõi trời đó mà chứng giải thoát. Cho nên, nói rằng "nơi chứng giải thoát".

Vì thế, Luận ở trên nói: "Người tu định xen lẫn sinh lên năm tầng trời Tịnh cư, cũng có thể trừ Phạm Thiên, Vô Tưởng. Ngoài ra các Trời khác đều là nơi chứng giải thoát.

Pháp sư Khuy Cơ nói: " Vô lậu, gọi là thanh tịnh Thánh tự tại, gọi

là Thiên. Đây là giải thích câu thứ ba. "Về sau, được Quả sinh thiên, là giải thích câu thứ tư."

"Lại có sự khác nhau" trở xuống, "Lại nữa" thứ hai, là giải thích lại Văn bài tụng.

Trong giải thích bài Tụng thứ ba, chia làm ba:

1/ Giải thích câu đầu.

2/ "Nhanh chóng xa lìa các hạnh ác được thích hợp" trở xuống, là giải thích hai câu thứ hai, thứ ba. Các bất thiện, gọi là ác. Ngoại đạo không có lợi, các tà khổ hạnh, gọi là nhân vô nghĩa, đều xa lìa.

3/ "Hoặc đối với bốn Thánh đế v.v... tăng thượng" trở xuống, giải thích nghĩa giản lược trong câu thứ tư.

Trong đó, "trước nghe chánh pháp, tư duy như lý" là giải thích câu đầu. "Pháp tùy pháp hành " là câu thứ hai, thứ ba. "Được quả thắng lợi" là giải thích câu thứ tư.

Trong giải thích bài Tụng thứ tư, có ba lần "lần Lại nữa". "Lại nữa" thứ hai này nói rằng: "Tất cả uống ăn, nói năng, đi dạo. Ba lần "Lại nữa" này như thứ lớp là chỗ ba bài Tụng không có nhiễm. Nhưng trụ ở Vô tướng mà vẫn có khổ khác theo đuổi thì không gọi là viên mãn cùng cực. Hoặc vì lợi mình, uống ăn, đi dạo không có nhiễm. Hoặc vì lợi người khác mà nói năng, đi dạo không dao động.

Nói đi dạo, chung cho hai lợi trên. Như ao trong lồng bồng. Nỗi khổ khác theo đuổi, gọi là chán chất bẩn đọng lại trong biển sinh tử thời gian.

"Lần lại nữa" thứ ba nói: "Thân Hữu học chứng tuệ giải thoát và "câu giải thoát", như ba chỗ thứ lớp, nghĩa là do chương phiền não của ba người này đã hết, chứ chẳng phải chương định. Vì chương của định đã hết, nên chẳng phải phiền não, cả hai chương đều lìa, nên nói "như thứ lớp".

Trong nghĩa tóm tắt, lìa dục của ba cõi, đối với chỉ thú của Phật, Thánh vẫn còn có sự nương tựa khác, tức các vô học, gọi là bực trí.

Lìa tham của cõi Dục, thuộc về Đạo Thắng Tấn, tức Hướng thứ tư gọi là Bất động, vì đã lìa dục tham, Khởi Đạo Thắng Tấn. Hoặc hướng thứ hai, cùng với quả. Và hướng thứ ba là lìa dục tham, Khởi Đạo Thắng Tấn.

Quả Bất hoàn kia, như ao trong rộng. Lại, nói về ba thắng lợi: giải thoát, Đẳng-trì, Trí tuệ. Nghĩa là các quán giải thoát , quán ánh sáng, vì xa lìa chương định, nên thành vô nhiễm. Đẳng-trì quán "không", phi ngã, bất động. Trí tuệ soi đoạn, như ao nước trong bềnh bồng.

Lại, nói về quả mà Tâm, tuệ học đã được.

Luận sư Cảnh nói: "Tuệ giải thoát không nhiễm như hư không chẳng có gì chấp mắc. "Câu giải thoát như ao nước tràn đầy, trong mát, không ưa biển sinh tử ứ đọng bùn lầy.

Nói và làm hai Học Tâm, tuệ ở trên. Tức nói về Hữu học chứng không lay động, cũng như cờ Đế-thích.

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Quả của tâm học gọi là bất động, quả của tuệ học, như ao nước rộng. Hai Học Tâm, tuệ như hư không vô nhiễm. Hoặc như thứ lớp, quả , tuệ học của Tâm như hư không vô nhiễm; Tâm học như cờ Đế-thích; tuệ học như ao nước trong rộng.

Đoạn thứ năm có năm bài Tụng, trong đó chia làm hai:

1/ Bốn bài Tụng đầu, nói về phàm phu.

2/ Một bài Tụng sau, giải thích về Bậc Thánh.

Bực Thánh có pháp Phật, vì giáo hóa, nên gọi là là thấy.

Trong phàm phu kia, một bài tụng đầu, là giải thích về Dục tham; tà phân biệt (phân biệt bất chính). Bài Tụng thứ hai, nói về Thiên nhãn thấy Phật không nhất định; bài Tụng thứ ba, nói về nhục nhãn thấy Phật không nhất định; bài Tụng thứ tư, nói trong, ngoài đều không thể thấy.

Kim Cương Bát-nhã nói: "Nếu dùng sắc để thấy ta; dùng âm thinh để tìm cầu ta..., thì người đó sẽ sinh sự ngu si tà kiến, không thể thấy ta, tức phàm phu này thuộc về bốn hạng trước.

Kinh đó nói Nhị thừa dù đạt Đế lý, nhưng chưa chứng pháp thân, cũng không thể biết được sắc, thân v.v... của Phật, vì chẳng phải nghĩa bậc nhất , nên không gọi thấy hai thân trong, ngoài.

Chế-đa. Luận sư Thái nói: "Đây là phiên dịch chỗ cúng dường xưa nói Thi-Đề là sai.

Quang nghĩa là chứa nhóm.

Đoạn thứ sáu, trong giải thích một bài Tụng có bốn:

1/ Giải thích câu đầu.

2/ "Nếu "hữu" để vượt qua năm bộc lưu" trở xuống, là giải thích câu thứ hai.

Nhất định đều có vị ái, gọi là lúc có nhiễm. Nhưng có khi chấp là mình có trong vị ái nhiễm này: "Ta hay yêu vị ở định, chấp vững chắc không bỏ. Tâm nhiễm sau này nhiễm lấy yêu định của tự tâm trước kia. Tâm này lại hay yêu đối tượng đã yêu trước, gọi là Tham nhiễm. Nhân ái này, nên sinh khổ ở tương lai, cũng gọi là nhiễm. Phiền não sinh này vì chẳng phải nhất định là phiền não, nên nói là "chiêu sinh". Đây tức là tướng bộc lưu thứ sáu.

3/ "Nếu nhiễm tự lấy ở tâm bị nhiễm" trở xuống, là giải thích câu thứ ba. Nếu nhiễm tự lấy, nghĩa là tâm nhiễm sau này. Đối với tâm sở nhiễm là định tâm ở trước, nghĩa là do tâm nhiễm ở sau đối với tâm sở nhiễm ở kế trước không thuận theo mà sinh ái nhiễm, phát khởi công dụng nhiếp thọ một chỗ, sao cho không chảy tản mát. Vì ngăn cấm nhiễm, nên tu Tác ý đối trị của bộc lưu thứ sáu. Tâm, là chủ thể nhiễm hiện tại này cũng không có Tâm tương ưng với chủ thể nhiễm, tức tâm Bất tương ưng của đối tượng nhiễm. Vì tự tánh nhiễm, nên gọi là Tâm vô nhiễm.

Trong đây ý nói đối với tâm bị nhiễm, vì không theo công dụng, nên tách rời đối tượng duyên (sở duyên) của sự ràng buộc, không có nhiễm ô. Vì với tâm không nhiễm, nên lìa tương ưng của buộc ràng. Vì đã lìa hai sự ràng buộc, nên nỗi khổ ở tương lai không nảy sinh, cũng gọi vô có nhiễm. Do duyên tham nặng làm thấm nhuần sinh.

4/ "Nếu "hữu" đối với công dụng tùy tạo tác kia" trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Xét luật Tứ Phần, Long vương Y-La-Bát nói kệ cho La-Na Đà nghe rằng:

"Sao là người nhiễm trên ở trong vua,
Ngang đồng với nhiễm?
Thế nào là được không nhơ?
Sao gọi là Ngu?
Sao là lưu, bị trôi nổi?
Sao gọi là Trí.
Thế nào là lưu, không lưu
Mà gọi là giải thoát?"

Phạm Chí Na-La-Đà vội dùng bài kệ này đến trước Đức Phật, nói, đức Phật dùng bài kệ này đáp:

Vua thứ sáu là trên.
Người nhiễm với nhiễm thảy.
Không nhiễm thì không nhơ.
Người nhiễm gọi là ngu.
Người ngu, chảy, bị trội.
Người hay diệt là Trí,
Hay bỏ tất cả lưu.
Trời và ở thế gian,
Không tương ưng với Lưu,
Không bị chết mê hoặc.

Hay lấy Niệm làm chính.
Các Lưu được giải thoát.

(Nói rộng về nhân duyên như Kiền-Độ Thọ giới trong Luật Tứ phần).

Nay, một bài Tụng này giống với hàng kệ đầu do Đức Phật đáp.

Đoạn thứ bảy. Thành, nghĩa là bên trong, lấy sự gồm thâu, gìn giữ; bên ngoài có ngăn ngừa giữ gìn. Bốn pháp nhiếp trong, Tín giải chế ngự bên ngoài, nên dụ với bức thành.

Bức "Thành Tâm" tương ưng với hai thứ pháp lành:

1/ Khéo nói pháp. 2/ Tỳ-nại-da.

Đoạn thứ tám, trong giải thích một bài Tụng giải thích chia làm ba:

1/ Giải thích hai cầu đầu.

2/ "Người kia lúc an trụ ở chánh địa này" trở xuống, là giải thích câu thứ ba: không sinh vị ái, không có đối tượng nương tựa (sở y chỉ).

3/ "Người kia do phương tiện chính đáng, nên" trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Trọn nghĩa giản lược, bốn thứ nhiễu loạn:

Thứ nhất, là hai câu đầu, thứ hai, thứ ba, là câu thứ ba.

Câu thứ tư.

Đoạn thứ chín. Trong giải thích một bài Tụng, có bốn:

1/ Giải thích câu đầu

2/ "Lại, đức Phật thị hiện sự vắng lặng bên trong" trở xuống, là giải thích câu thứ hai, thứ ba. "Như nhân quả trứng trước kia nở ra con gà v.v... " trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

"Sự khác nhau ở đây" trở xuống, là giải thích lại nghĩa Xả mạng hành. Câu đầu, là nói về "đắc" khác nhau; ba câu sau, là nói về sự khác nhau của Xả.

Luận Câu-xá chép: Luận sư Thái nói: "Đây gọi là cái kén. Kén sinh ra con tầm. Danh thân của Đức Phật từ sắc thân phát ra, như con tầm chui ra từ cái kén."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nghĩa Tạng Mạng được Bồ-đề. Về sau, giống với sắc thân trước chưa được, gọi là "đẳng sinh".

Niềm vui vắng lặng bên trong, nghĩa là thị hiện ở riêng một mình trong khu rừng hoang vắng. Và, niềm vui của Sa-môn, nghĩa là thị hiện niềm vui giữ giới không ăn năn. Hai niềm vui là nhân giúp tâm được định. Các sức định vượt hơn có thể bỏ hai hành:

1/ Thọ hành, tức mạng hành.

2/ Hữu hành, tức uẩn hữu lậu khác. Hữu hành rộng; Thọ hành hẹp. Từ rộng là Luận. bài Tụng không có Thọ hành. Sắc thân đa xả này sinh thị hiện hữu lậu, giống với tướng trước. Bốn uẩn Vô lậu kia gọi là Thân sinh, chẳng phải đối tượng thị hiện, vì xả với thân trước không đồng, nên cả hai thân đều khác nhau.

Sắc thân như tạng mạng, mạng của bốn uẩn vô lậu kia vỡ, rồi sinh ra, nhu gà v.v... nở. Sự khác nhau nhau của hai thân cũng thế.

Về nghĩa đồng không đồng của hai thân danh sắc trong đây, vì sao nói lại? Vì ở trước khi nói về Bồ-đề, sắc thân, danh thân và nghĩa đồng đẳng, không đồng đẳng ở trước. Về sau, khi nói về Bát Niết-bàn, Xả thân danh sắc với trước đồng, không đồng ở trước. Nghĩa là Phật, Thế Tôn hoặc không Xả các Thọ hành v.v... Vấn đề này có hai thuyết:

1/ "Đức Phật sống lâu trăm tuổi, nhưng chỉ năm tám mươi, thì Xả phần thứ năm, vì cứ hai mươi năm là thọ một phần. Kinh phần nhiều đều nói đức Phật Ca diếp xuất thế vào thời kỳ hai con người sống lâu muôn tuổi. Nhân thọ của Đức Phật Thích-ca ra đời vào thời kỳ một trăm tuổi.

2/ "Đức Phật Thích-ca phần lớn lẽ ra thọ đúng một trăm hai mươi tuổi, bốn mươi năm là một phần, nhưng năm tám mươi, thì Xả thọ của phần thứ ba. Các giáo đa số nói nhân thọ bốn mươi này là một trăm hai mươi lăm tuổi. Châu phía Đông, hai trăm năm mươi tuổi v.v... Theo cách giải thích sau của kinh Đại Tập là chính xác hơn cả. Kinh đó nói: "Vì tuổi thọ của đức Phật là ba phần, nên mạng thọ hành đâu có khác nhau. Tuổi thọ là hạng lượng về nghĩa lâu, mau của thời gian trải qua. Mạng, là nghĩa sống còn. Thọ mạng tức Hành. Chứng tỏ đức Phật biết vừa đủ đối với "hữu", nên Xả Thọ hành là rõ ràng về mạng cũng được tự tại. Vì ba tháng sau khi từ giã Tu Bát v.v... đức Phật mới nhập diệt, nên lưu lại Mạng hành. Nhưng lấy phước nghiệp đã có của phần khác đã xả để ban cho đệ tử. Và chỉ bày rõ về nhân duyên sở y của việc xả bỏ, nghĩa là hai niềm vui là nhân quyết định tự tại.

Đoạn thứ mười, trong giải thích một bài Tụng. Luận sư Cảnh nói: "Hai lần "Lại nữa" của văn xuôi giải thích về Thể của pháp đâu có khác." Giải thích rằng: "Thể tức đồng, Đồng là dục, Nhuế, Si, ái. Lượt giải thích trước, chỉ Thể của "pháp"; lượt giải thích sau, y cứ ở lỗi người.

Trong phần giản lược lại có hai: Trước nói: "Trong đây, lược chỉ bày triền phược của kẻ ngu của các phẩm các cõi." Nghĩa là tóm tất nghĩa "lại nữa" đầu tiên trong phần rộng ở trước.

Bốn pháp như thế, phải biết là che lấp các người thông minh. Bốn pháp nên biết dựa theo thứ lớp phối hợp chương, rất dễ hiểu.”

Pháp sư Khuy Cơ phán quyết có ba:

1/ Dựa vào các giải thích.

2/ Nói về nghĩa giản lược.

3/ Dựa theo người ác.

Lại, trước là dựa vào tại gia, xuất gia của ba cõi, kế là nói về nghĩa giới. Sau, dựa vào người tại gia xấu ác của cõi Dục, để giải thích về Bản bài tụng, bất luận học giả, không so sánh, thường ghi nhận nghĩa khái quát.

Đoạn thứ mười một. Trong phần giải thích một bài Tụng được chia làm bốn:

1/ Giải thích rộng về ba cầu.

2/ “Dục cầu” trong đây thuộc “Hữu cầu...”trở xuống, là giải thích câu đầu.

3/ “Hoặc ưa Sa-môn và Bà-la-môn...” trở xuống, là giải thích câu thứ hai.

4/ “Lại, thuộc về tất cả ba môn này...” trở xuống, là giải thích hai câu sau.

Đoạn thứ mười hai, trong giải thích một bài Tụng, gồm có bốn:

1/ Trụ đều không có ái.

2/ Hí luận đều không có ái.

3/ Dụ cho tường lìa ái.

4/ Dụ cho hào lìa ái.

Cho nên nói A-la-hán lìa hẳn tham ái, do bốn tướng nên dạo khắp thế gian, trời, người không biết.

Văn giải thích được chia làm hai:

1/ Giải thích nửa bài tụng dưới: Mâu ni dạo thế gian, Trời, người không bay biết. A-la-hán gọi là Mâu-ni, vì chứng pháp vắng lặng, Về sau, nói rằng: “Các A-la-hán lìa ái là thế nào?” trở xuống, là giải thích về nửa bài bài tụng trên, chỉ bày rõ lìa ái, nêu riêng bốn tướng. Chúa tể của ma oán, gọi là sự tham ái. Trong nghĩa giản lược, “xấu hổ”, không nên xấu hổ v.v... Nghĩa là cầu mong của cải thuộc về người khác là không nên xấu hổ, mà tỏ thái độ khinh miệt, chê trách, gọi là xấu hổ không nên xấu hổ. Tìm cách xoay của cải về cho mình gọi là nên hổ thẹn. Say sưa ngắm xem cảnh đẹp, thuộc về trói buộc, gọi là nên xấu hổ, không xấu hổ, hợp thành một chỗ.

2/ Cầu có đoạn diệt, gọi là không nên sợ. Quở trách, chê bai siêng

năng tu hướng, gọi là sinh sợ thấy. Sinh lên cõi Trời, tha hồ hưởng vui, gọi là nên sợ. Khen ngợi nói pháp, mong cầu, gọi là không có sợ thấy, gọi là chỗ thứ hai, vọng sinh khinh thường, chê bai.

Đoạn thứ mười ba, trong một bài Tụng, "huân trừ". Huân là huân tu; trừ, là trừ diệt.

Đoạn thứ mười bốn, văn trong một bài Tụng giải thích văn chia làm bốn:

1/ Giải thích câu đầu.

2/ "Nếu có người lại có khả năng khéo nói pháp" trở xuống, là giải thích câu thứ hai.

3/ "Như thế, khéo tu chánh phương tiện" trở xuống, là giải thích câu thứ ba.

4/ "Lại, tu như trước, vì đã đắc Đạo." trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Thọ trì (nhớ chắc) bảy thứ dựa vào sự nghiệp phước. Vần đề này có ba thuyết:

1/ "Tức bảy Thánh tài, thí rất tăng thượng, cho nên nói riêng."

2/ "Trước kia nói trong tám thí, là có lỗi vì trái với bảy Thánh tài trước."

3/ "Câu-xá v.v... nói: Kinh chép "Như vầy : "Những người có niềm tin thanh tịnh, hoặc người thiện nam, thiện nữ, thành tựu, có dựa vào bày sự nghiệp phước; hoặc đi; đứng; thức, ngủ, thường nối tiếp nhau, nghiệp phước tăng dần, nối tiếp nhau Khởi. Không có nương tựa cũng thế, trừ nghiệp Vô biểu."

Giải thích: "Có nương tựa bảy nghiệp phước:

1/ Cho lữ khách đệm lót yên ngựa.

2/ Bố thí cho người đi đường.

3/ Bố thí cho người bị bệnh.

4/ Cho người chăm sóc bệnh nhân.

5/ Bố Thí vườn, rừng.

6/ Bố Thí cho người thường khất thực.

7/ Bố thí tùy theo lúc đó cần điều gì.

Ở đây nói là bảy thứ, tức là bảy thí kia.

Đoạn thứ mười lăm. Trong giải thích một bài Tụng được chia làm ba:

1/ Giải thích câu đầu: Nơi chốn của tất cả nhân duyên. Cảnh, Pháp sư Khuy Cơ đều nói: "Mười nghiệp đạo ác, gọi là tất cả chủng. Tham, Nhuế, si v.v... gọi là tất cả nhân duyên, cảnh tạo nghiệp, hoặc tình, phi

tình và tiền của, dụng cụ v.v... gọi là tất cả nơi chốn.”

Luận sư Thái nói: “Chủng được nương tựa Khởi riêng các hạnh ác , gọi là tất cả chủng. Nhân duyên đồng với trước, nơi chốn của năm đường, gọi là tất cả Xứ.”

2/ “Người kia do ba tướng...”trở xuống, là giải thích câu thứ hai Dựa vào giới khởi định; dựa vào định khởi tuệ; dựa vào tuệ chứng cảnh, gọi là ba tướng.

3/ “Đầy đủ như thế...” trở xuống, là giải thích câu thứ ba, không giải thích câu kết thứ tư.

Huy Pháp sư giải thích câu đầu, nói về giới; câu kế là nói về tuệ; câu thứ ba, nói về Định.

Trong nghĩa giản lược, ba học, Nghĩa là hai câu đầu, nói về Học. Quả, là câu thứ ba. Không chung với người khác, là câu thứ tư.

Đoạn thứ mười sáu. Trong giải thích một bài Tụng, trước giải thích câu đầu:

1/ “Khó có thể điều phục trở lên, là giải thích khó điều phục. “Dù miễn cưỡng yên định chỗ” trở xuống, là giải thích về cử chỉ nhẹ nhàng, vội vã. Vì tánh khinh an, thường thay đổi.

2/ “Dù gắng gượng yên định chỗ” trong tịch chỉ nội, trở xuống, là giải thích câu thứ hai.

3/ “Đệ tử các Thánh đối với những việc như thế v.v...” trở xuống, là giải thích câu thứ ba.

4/ “Người kia đã khéo điều phục tâm mình như thế...” trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Trong giản lược, Tả đạo trái với lý Chánh đạo, nghĩa là hai câu trên, nói không theo tâm của Tả đạo, là câu thứ ba. Đã được thắng lợi, là câu thứ tư.

Đoạn thứ mười bảy. Trong một bài Tụng, câu đầu là sở nhân chung; ba câu sau là bốn công đức đã được.

Bốn công đức trong giải thích:

1/ Ăn vị xa lìa.

2/ Tĩnh lự.

3/ Thường nghĩ về niệm.

4/ Thọ không có nhiễm Hỷ, lạc.

Đạn, nghĩa là sợ, khiếp sợ. Người không có khiếp sợ, không có sự sợ này.

Giải thoát Hỷ, lạc. Nghĩa là Vô vi. Không có nhiễm Hỷ, lạc, nghĩa là Hữu vi.

Trong nghĩa giản lược, sở tác của Xá-na tức Tĩnh lự trong bài Tụng, đo đạo lý xem xét, lo nghĩ, được thành sở tác của Tỳ-Bát-Xá-na, nên trước nói Tĩnh lự; sau nói tuệ tác.

Đoạn thứ mười tám, trong một bài Tụng, hai câu đầu thành tựu năm chi; hai câu sau, là dứt năm chi:

1/ Sống không có công Xảo, nghĩa là bốn việc:

a/ Mạng sống không kiêu hãnh tà vạy.

b/ Không cậy người có thế lực.

c/ Không quy định danh tiếng, dòng họ.

d/ Không lừa dối lãnh thọ lời bậc Thánh nói.

Như phàm phu ở đời nương tựa vào công Xảo để làm nghiệp phi pháp, mong cầu. Bí-sô chân thật thì không như thế. Không nương tựa bốn thứ này, khởi phi pháp, nhằm mong cầu thức uống ăn, y phục cũng như phàm phu kia.

2/ Không tự khinh mình. Nếu đối với áo, cơm, tham lam phi pháp, vào xóm, không mang y, bát, gọi là tự khinh thường mình, Bí-sô thì không như thế, gọi là không tự khinh.

3/ Ưa vượt hơn, yêu kính Sa-môn; yêu mến Học Xứ, giữ cấm giới vững chắc.

4/ Các căn, nghĩa là tịnh Mạng Hỷ túc v.v... tức Hỷ căn, tuệ căn, Niệm căn v.v...

5/ Tận giải thoát, vì hạt giống của kiết sử, triền phược, đều giải thoát, gọi là thành tựu năm chi:

a/ Không có nhà, không hề xả giới, trở lại lưới tục.

b/ Không có gì chứa để, thọ của, thọ cảnh.

c/ Không có hy vọng, không mong của cải, mạng sống biết mà nói dối.

d/ Dứt dục: không hề chẳng cho mà lấy.

đ/ Đi một mình. Sự tham dục đã dứt hết, không có bè bạn, dạo đi một mình, tránh xa phi phạm hạnh, thấu suốt một cách mầu nhiệm về nhân quả. Các việc ác đều hết. Không chấp nhân xấu ác, không có nhân mà vời lấy quả, gọi là dứt năm chi. Tùy theo hình trạng của nghĩa năm chi đó mà phối hợp riêng. Giải thích văn.

Đoạn thứ mười chín. Trong giải thích một bài Tụng được chia làm bốn:

1/ Giải thích câu đầu.

2/ Lại hiện tại này tùy theo tự thể kia” trở xuống, là giải thích câu thứ hai.

3/ Nếu có thông minh do bốn tướng này...” trở xuống, giải thích câu thứ tư.

Tâm, có ở cả tám thức. Vô lượng khác nhau, tự thể xoay vần. Nghĩa là ba tánh, bốn sai khác mà chuyển, và, nhân xoay vần, nghĩa là tâm trước trước làm nhân sinh tâm tự thể của sau sau. Hoặc hạt giống của tâm và “duyên” khác hay sinh thể của Tâm, đều gọi là nhân xoay vần.

Vì mé trước không biết, nên gọi là viễn hành. Quyển năm mươi bảy chép: “Do thời gian vô thỉ của mé trước, vì “duyên” khắp tất cả cảnh “sở tri” nên gọi là Viễn hành.

Văn kia nói riêng về sự tạo nghiệp của ý thức, đây là chung cho tất cả, nên không trái nhau.

4/ Mỗi mỗi mà chuyển. Nghĩa là vì không có nhãn-thức v.v... thứ hai sinh một lúc, nên cũng chẳng phải ba tánh của tất cả chủng hiện ở trước tức khắc, nên gọi là độc hành (đi một mình).

Quyển năm mươi bảy nói có hai nghĩa:

1/ Vì mỗi mỗi chuyển.

2/ Vì là chủ tể, nên gọi là đi một mình.

Trong đây, nhân Viễn hành trước, nói là thức từ duyên khởi. Vì nhân văn thuận tiện, nên đã ngăn không có người tạo tác, giản lược trong đi riêng một mình, cũng không trái nhau. Nhưng, thể của tâm này lúc hiện tại khởi , tánh của tâm không nhất định, vì thường thêm sự thay đổi gián đoạn, nên gọi là không rốt ráo chuyển. Rốt ráo, nghĩa là đầu cuối dường như nối tiếp nhau.

Năm sắc căn kia hoặc Dị thục đồng, khác với Trưởng dưỡng. Dù trước tối, kém, sau sáng suốt, thù thắng, nhưng vì đầu cuối dường như nối tiếp nhau mà sinh, gọi là rốt ráo chuyển.

Các thứ phẩm loại phàm phu, lúc sinh khác với lúc diệt v.v... Khác, nghĩa là nghĩa riêng: Sinh khác riêng của phẩm loại ba tánh. Như tâm thiện khác với phẩm của hai tánh khác, lúc sinh mà sinh, khác với phẩm của hai tánh khác, lúc diệt mà diệt. Hai tánh còn lại cũng thế. Lại, như phẩm “tham câu” trong phiền não khác với phẩm còn lại, hoặc sinh, hoặc diệt. Nhưng tự tánh của Thể tâm chẳng phải nhiễm, thể của tánh nhiễm ấy trước, sau dường như thật có, và do tánh của tâm vốn thanh tịnh, nên thể của nhiễm kia không thật có. Cho nên không thành thật gọi là không có thân.

Trong đây ý nói thể của tâm đã sớm lui dứt sự sinh, diệt của loại khác, không rốt ráo chuyển, không đồng với sắc căn trước, sau dường

như rốt ráo mà chuyển và không Thể nhiễm, cho nên gọi là không có thân.

Quyển năm mươi bảy chép: "Vô Sắc, vô kiến, cũng vô đối, nên gọi là vô thân.

Đời vị lai này ở bốn thức trụ: Ở đây nếu theo nghĩa môn lý của Kinh Bộ Sư, thì ở đời vị lai, hữu tâm tùy miên ở bốn thức trụ, có thể ở đời sau, từ tùy miên mà khởi, có qua, có lại, có Thể sinh là nghĩa ngủ trong hang.

Dựa theo môn chân thật lý nhằm giải thích đoạn văn này: Nghĩa là nếu đời vị lai, thức ở bốn Thức trụ, thì ở trong bản thức của đời hiện tại mà có Tùy miên, có thể có nghĩa qua, lại, ở đời sau, gọi là ngủ trong hang.

Quyển năm mươi bảy nói: "Vì nương vào sắc, nên gọi là ngủ trong hang. Thuyết kia nói là có Thức của cõi Sắc, chẳng phải hức vị lai. Ở đây nói là thức chung cả ba cõi, thức riêng của ba đời, để giải thích Văn tụng, về mặt lý không trái nhau.

Viễn hành. Nghĩa là nói Thức quá khứ, hai nghĩa "đi một mình" và "không có thân" là nói thức hiện tại. Ngủ trong hang, nghĩa là nói Thức vị lai, tức bốn nghĩa thức của ba cõi, gọi là bốn tướng, chứ chẳng phải đời quá khứ, vị lai mà không có nghĩa đi một mình và không có thân, vì tác dụng hiện tại có thể biết được rằng, từ tăng mà nói là hiện.

Trong nghĩa giản lược, Luận sư Cảnh nói: "Tâm ở quá khứ, đây là lược viễn hành (đi xa). Nhiễm ô trong thời gian lâu dài, không có tánh tác giả ở đời hiện tại, tánh là Sát na. Ở đây, y cứ ba tánh khởi gián đoạn không có sắc thân nối tiếp nhau.

Tự tánh thanh tịnh, đây là giản lược không có thân nhiễm ô.

"Ở đời vị lai" trở xuống, đây là giản lược thức sẽ khởi buông lung, không buông lung trong đạo lý nối tiếp nhau, đã nói là nhiễm tịnh, vì chưa khởi, nên chỉ trụ trong hạt giống của hiện thức, gọi là ngủ trong hang.

"Lược qua không giải thích kia" trở xuống, là văn của nửa bài tụng. Pháp sư Thái nói: "Vì thể của tâm chẳng phải "hoặc", nên tự tánh thanh tịnh, ở đời vị lai, phàm phu có buông lung, bậc Thánh không có buông lung cho nên nhiễm, tịnh khác nhau."

Pháp sư Khuy Cơ nói: "Nhiễm ô trong thời gian dài, tức là mé trước không biết, không có tánh tác giả tức tự thể của tâm xoay vần và nhân nghĩa xoay vần. Ở đây, cũng giải thích về Viễn hành.

Về tánh của đời hiện tại là sát-na, tham, sân v.v... thay đổi, vì

không rốt ráo. Thể nhiễm ô của tự tánh thanh tịnh, vì không thành thật, ở đây giải thích là vô thân, nhưng thiếu đi một mình. Ở đời vị lai vì có buông lung, nên đến đời sau, sẽ có nghĩa qua, lại, tức ngủ trong hang. Do không phóng túng, nên thanh tịnh, tức người không minh biết rõ tâm kia trụ nơi đất liền v.v... tức nửa bài tụng dưới.

Đoạn thứ hai mươi. Có mười bài tụng, trong số đó có năm lượt hỏi đáp. Cứ hai bài tụng là một lượt hỏi đáp, đều trước hỏi, sau đáp.

Trong phần giải thích có:

1/ Chỉ chung bài tụng của kinh.

2/ Tùy theo giải thích riêng.

Ba la diên, là tên kinh, từ người thỉnh mà được tên. Ba-la, gọi là Bỉ ngạn. Diên là cõi. Tiếng Phạm Mê-Để-Lý, Hán dịch dịch là Từ Thị, tức họ, Danh tự là A-Thị-Da, Hán dịch nói Vô Năng Thắng. Xưa nói là Di-lặc A-Dật-Đa đều sai.

Hỏi: "Nếu thế thì vì sao luận Bà-sa nói: "Bồ-tát Từ Thị lúc xuất hiện ở đời, vua A-Thị-Đa ở nơi Nhưỡng-khư? Nhưng không thể nói chữ Từ Thị là A-Thị-Đa?"

Đáp: "Vì hiện thấy nhiều người đồng tên, nên không trái nhau."

Nói "Thế gian..." trở xuống, giải thích riêng có năm:

1/ Giải thích lời đáp đầu tiên.

2/ "Lại, người nói pháp dở, do môn Vô minh" trở xuống, là giải thích về lời đáp thứ hai.

3/ "Lại ghét người nói pháp và người tại gia", trở xuống, là giải thích lời đáp thứ ba.

4/ Cho đến pháp kia chưa diệt hẳn về sau" trở xuống, là giải thích lời đáp thứ tư.

5/ "Nếu các Hữu học, thì điều này nên hiểu biết rõ ràng..." trở xuống, là giải thích về lời đáp thứ năm, đều chỉ giải thích lời đáp, không giải thích các bài Tụng.

Đầu tiên nói về pháp nhiễm ô hoặc nhân, hoặc quả. Kế là nói về nhân có công năng dứt các nhiễm. Tiếp theo, nói về phần vị uẩn diệt, quả chung, riêng. Tiếp theo, là nói về hai thọ không sinh vui mừng, ưa thích được sáu hằng trụ, chỉ địa vị cuối cùng sau pháp Vô học. Sau, nói về mọi công việc đã làm của các bực Hữu học của các loại.

Trước là giải thích câu đầu trong bài Tụng đầu tiên:

Ba thứ thế gian là thế gian chung, hai thứ thế gian được lập riêng trong ba.

Vô minh che lấp ngoại đạo, người xuất gia trong thế gian là ngoại

đạo. “Người khéo nói pháp, do có sáng suốt”, nên ...” trở xuống, là giải thích về câu bài Tụng thứ hai.

“Nếu các tại gia, bạch y khác loại v.v...” trở xuống, là giải thích câu thứ ba.

Ba hí luận:

1/ Ba ngôn, sự.

2/ Bốn ngôn thuyết.

3/ Tầm, Từ.

Ba thứ ngôn sự, nghĩa là pháp ba đời. Bốn thứ ngôn thuyết, nghĩa là thấy, nghe, hay, biết. Ngôn sự chỉ gọi là hí luận, là đối tượng phân biệt (chủ thể phân biệt), là hủ thể tăng trưởng, là chủ thể tùy theo.

Người nói pháp dở trong đây: “bị Vô minh che lấp...”, trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Ba câu trước là nhân; một câu này là quả. Đầu tiên là Vô minh; tiếp theo làbuông lung sau là tư duy phân biệt trái, thuận.

Giải thích trong lời đáp thứ hai, “lại người nói pháp dở” trở xuống, là giải thích câu đầu.

“Như thế Vô minh,buông lung, hí luận” trở xuống, giải thích câu thứ hai.

“Nếu thuộc về chánh kiến thế gian” trở xuống, giải thích câu thứ tư. Đối với lưu, lậu của thế gian, hoặc chế phục, hoặc diệt hẳn...” trở xuống, là giải thích về câu ba.

Giải thích nghĩa chế phục. Bài Tụng tiếp theo, tùy văn thuận tiện trước, sau không đồng.

Giải thích trong lời đáp thứ ba có hai:

1/ “Lại người nói pháp, dở, và người tại gia” trở xuống: là đại khái giải thích hai loại khác nhau: Không hiểu rõ ràng và hiểu rõ ràng của hai phẩm nhiễm, tịnh. Về sau, các A-la-hán từ đây đã hiểu rõ ràng...” trở xuống, là giải thích chung về ý của bài Tụng.

Người đã hiểu rõ ràng, là A-la-hán; người nên hiểu rõ ràng là các Hữu học.

Trong giải thích về lời đáp thứ tư, cũng giải thích chung ý bài Tụng.

Trong phần đáp thứ năm có bốn, cho đến “ủy thác đều là việc đã làm”, là giải thích câu đầu:

1/ Việc Thường làm.

2/ Ủy thác làm.

Hai thứ này lẽ ra là làm việc không buông lung, đều là việc mà tất

cả Hữu học đã làm, nên Hữu học khác loại.

2/ “Nếu các Hữu học...” trở xuống, là giải thích câu thứ hai, có bốn lượt giải thích:

1/ Nói là hạ phần kiết, thượng phần kiết đều gọi là tâm không nhiễm ô. Tâm không nhiễm tức tâm không có vẩn đục.

2/ “Lại đối với các dục, không say sưa chấp mắc...” trở xuống, là giải thích riêng về hai kiết, không phối hợp không có nhiễm và nghĩa không có vẩn đục.

3/ “Lại đối với pháp Khổ của tất cả Hữu” trở xuống, là giải thích câu thứ ba.

4/ “Tu tập như trước...” trở xuống, là giải thích câu thứ tư.

Đoạn thứ hai mươi mốt. Trong giải thích có chia làm sáu. Như thế, gọi là chung vị ái của các dục trở lên, là giải thích bài Tụng đầu.

2/ “Lại, người kia hy vọng mong cầu...” trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ hai.

3/ “Lại rắn độc...” trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ ba.

4/ “Lại, tự tánh của các dục...” trở xuống, giải thích bài Tụng thứ tư.

5/ “Lại, đối với sự dục....” trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ năm.

6/ “Nếu đối với các dục...” trở xuống, là giải thích bài Tụng thứ sáu.

Các ngọc báu v.v... gọi là củng tương ưng. Nghĩa là đồng với số bảy báu, vì đáng quý trọng, tất cả nơi đều dùng, trái lại đây thì gọi là bất tương ưng.

Trong sáu bài Tụng này, ba bài Tụng đầu, nói về quán nhiễm xa lìa của các Hữu học; ba bài Tụng sau, nói về quán nhiễm dứt hẳn của các Vô học.

Trong nghĩa giản lược, Dục sự gọi là vị ái dục. Dục phiền não gọi là tai họa lỗi lầm. Dứt cả hai thứ này, gọi là xuất ly.

Ba bài Tụng đầu này, như thứ lớp phối hợp. Hai bài Tụng tiếp theo, là vị ái, chủ thể gây nên tai họa lỗi lầm. Một bài Tụng sau, nói về công đức xuất ly.

Đoạn thứ hai mươi hai, trong giải thích một bài tụng rưỡi, văn chia làm ba:

1/ Giải thích chung về ý bài tụng. Luận sư Thái nói: “Trong bài tụng này, vì nói về sự tạo tác năm quán hạnh của bậc Hiền, Thiện, nên gọi là tạo bài tụng Hiền Thánh.

2/ "Nghĩa là chủ thể lìa bỏ v.v..." trở xuống, là nói riêng năm tướng, thuộc về giải thích Văn tụng.

Các pháp như sắc v.v... và sự an lập của nó: Nghĩa là đối tượng giảng nói và chủ thể giảng nói.

Pháp thứ hai Tỳ-Bát-Xá-Na của pháp đầu tiên. Nghĩa là Sơ học thành mãn hai phần vị.

3/ "Do năm tướng này..." trở xuống, là kết tu phạm hạnh cực thành chân thiện.

Quyển trước có năm đoạn, quyển này hai mươi hai đoạn, hợp thành hai mươi bảy đoạn trong luận nghị.

Về nghĩa Thể trong Già-đà có ba. Một bài tụng cuối này là đoạn thứ ba, dùng mười bốn môn để kết nghĩa trên của bài tụng. Luận sư Thái nói: "Từ các hạnh Vô thường về sau, có dẫn bài tụng, biện luận về nghĩa Thể, lại không có pháp khác, nên nói rằng mười bốn nghĩa luận.

■